مطالعۂ بیدل

فکرِ برگساں کی روشنی میں

تصنیف:

علامہ محمد اقبالؒ

ترتیب و ترجمہ:

ڈاکٹر تحسین فراقی

یونیورسل بکس، ۳۰ اے، اردو بازار، لاہور ۲

مطالعۂ بیدلؒ

فکرِ برگساں کی روشنی میں

تصنیف :

علامہ محمد اقبالؒ

ترتیب و ترجمہ

ڈاکٹر تحسین فراقی

یونیورسل بکس ۔ ۴۰-اے اردو بازار لاہور

ادارہ مدیرِ اقبال ریویو (اقبال اکادمی پاکستان) کا ممنون ہے کہ انھوں نے مضمون کے انگریزی متن کی اشاعتِ مکرر کی اجازت دی۔

بارِ اوّل ——————— نومبر ۱۹۸۸ء

یونیورسل بُکس
۴۰۔ اے۔ اردو بازار، لاہور

طابع : آر۔ آر پرنٹرز لاہور
خوش نویس : محمد ریاض خاں

قیمت : ۶۰/- روپے

مُدعی در گزر از دعویٔ طرزِ بیدل
سحر مشکل کہ بہ کیفیتِ اعجاز رسد

(بیدل)

○

بیدلے گر رفت اقبالے رسید
بیدلاں را نوبتِ حالے رسید

(ملک الشعرا بہار)

تعارف

اقبال ایک کثیر الجہات شخصیت تھے۔ انھوں نے مشرق و مغرب کی شعری، فکری اور فلسفیانہ روایات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ شاعری کے علاوہ انھوں نے نثر کو بھی اپنے افکار کی جولانگاہ بنایا۔ دو مستقل نثری تصانیف (بزبان انگریزی) کے علاوہ ان کی متعدد تقاریر، تعارف نامے، دیباچے اور مضامین کئی مجموعوں کی صورت میں مرتب ہو کر شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے باوجود ابھی نامعلوم ان کی کتنی نثری اور شعری کاوشیں ایسی ہوں گی جو پردۂ خفا میں پڑی ہیں۔ کچھ عرصہ قبل راقم السطور کو جناب محمد سہیل عمر کی نشاندہی پر اقبال میوزیم میں اقبال کے اپنے سوادِ خط میں لکھے ہوئے ایک مضمون "Bedil in the Light of Bergson" کو دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ میری گزارش پر جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کی اجازت سے میوزیم کے کیوریٹر جناب مسعود الحسن کھوکھر نے مخطوطۂ مذکورہ کا فوٹوسٹیٹ فراہم کر دیا جسے میں نے مرتب کر کے اقبال ریویو (انگریزی) کے شمارہ اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۸۶ء میں شائع کرایا۔ لیکن چونکہ اقبال کی دیگر تحریروں کی طرح یہ مضمون بھی بعض اہم مسائل پر اقبال کے زاویۂ نگاہ کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے، اس لیے بعض احباب کے مشورے پر میں نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے تاکہ قارئین کا وسیع حلقہ اس سے استفادہ کر سکے۔ مضمون کو اردو میں منتقل کرنے کے مرحلے میں جناب احمد جاوید اور جناب سہیل عمر نے بعض مشکل "مقامات" پر مجھے مفید مشورے دیے۔ میں مذکورہ بالا تمام حضرات کے تعاون کا شکرگزار ہوں۔

علامہ کے مضمون "مطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں" کے بعض خاص خاص پہلوؤں پر گفتگو سے پہلے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بیدل اور برگساں سے اقبال کی فکری مقاربت (یا مغائرت) کا اجمالی ذکر کر دیا جائے۔

اقبال اپنی فکری بلوغت کے آغاز سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام تک بیدل (۱۶۴۴-۱۷۲۰ء) کی شاعری اور ان کے حرکی تصوّرِ حیات کے بے حد مدّاح رہے۔ انھوں نے بیدل کا ذکر متعدد مقامات پر کیا ہے، خطوط، شاعری، شذرات اور مرتبات میں متعدد جگہ بیدل نے جگہ پائی ہے۔ ایس ایم اکرام کے نام ایک خط میں غالب پر ان کی کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے غالب پر بیدل کی برتری کا بھی بایں الفاظ ذکر کیا تھا:

"میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ حضرتِ غالب کو اُردو نظم میں بیدل کی تقلید میں ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے الفاظ کی نقالی ضرور کی لیکن بیدل کے معانی سے اس کا دامن تہی رہا۔ بیدل کا رہوارِ فکر اپنے ہم عصروں کے لیے ذرا اگریزپا تھا۔[۵] اس اَمر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جا سکتی ہے کہ ہند اور بیرونِ ہند کے معاصرین بیدل اور دوسرے دلدادگانِ نظمِ فارسی بیدل کے نظریۂ حیات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں[۶]۔"

اسی طرح میاں بشیر احمد کے نام "پیغام" میں اقبال نے غالب اور بیدل کے تقابلی مطالعے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے فکر افروز نکات کی نشاندہی کی:

"ان (مرزا غالب) کے فارسی کلام کی حقیقت اور ان کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اوّل یہ کہ عالمِ شعر میں مرزا عبدالقادر بیدل اور غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفۂ حیات غالب کے دل و دماغ پر مؤثر کہاں تک ہوا اور مرزا غالب اس فلسفۂ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہوا؟"

ایک اور موقعے پر مجید ملک کے ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ

بیدل کا اسلوبِ شعر اُردو شاعری میں رواج نہ پا سکا۔

"شذراتِ فکرِ اقبال" Stray Reflections میں اور باتوں کے علاوہ اقبال نے بعض شعرا و فلاسفہ سے اپنی عقیدت اور اُن سے فیضان اندوزی کا اظہار کیا ہے۔ انھی میں بیدل بھی شامل ہیں جنھیں انھوں نے خوب خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی رُوح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈز ورتھ نے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔"

"شذرات" ہی میں ایک اور جگہ "حیرت" کے زیرِ عنوان اقبال، افلاطون اور بیدل کا تقابل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اِس باب میں دونوں کے نظریات ایک دوسرے کے متعارض ہیں :

"افلاطون کا قول ہے کہ حیرت تمام علوم کی ماں ہے۔ میرزا عبدالقادر بیدل "حیرت" کو ایک مختلف زاویۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں ؎

نزاکت ہاست در آغوشِ مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگِ تماشا را

افلاطون کے نزدیک حیرت اِس لیے قابلِ قدر ہے کہ اس سے فطرت کے بارے میں ہمارے تجسّس کی (کو ؟) تحریک ہوتی ہے۔ بیدل کے لیے حیرت، اپنے ذہنی نتائج و اثرات سے قطعِ نظر فی نفسہٖ قابلِ قدر ہے۔ اِس خیال کا اظہار بیدل کے اِس شعر

سے زیادہ حسین پیرائے میں ممکن نہیں[۵]"۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ "اسرارِ خودی" طبعِ اوّل کے دیباچے میں اقبال نے بیدل کے اِس شعر کو ان کی دلیلِ سکون طلبی کے طور پر پیش کیا ہے۔

بیدل کی فکریات سے اقبال کی شیفتگی کا ایک ثبوت پروفیسر حمید احمد خاں کے اس مضمون سے ملتا ہے جس میں انھوں نے علامہ سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انھوں نے ایک زمانے میں کلامِ بیدل کا انتخاب کر رکھا تھا۔ علاوہ ازیں ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال نے بی اے کے فارسی کورس میں "نکاتِ بیدل" سے کچھ حصہ انتخاب کر کے شامل کیا۔ علامہ ان دنوں یونیورسٹی کے پرشین بورڈ کے ممبر تھے[۶]۔ اس انتخاب سے جہاں ایک طرف بیدل کی حکیمانہ نظر، نکتہ آفرینی اور نادرہ کاری کا اندازہ ہوتا ہے وہیں علامہ اور بیدل کی فکریات کی مماثلات بھی کسی قدر آئینہ ہوتی ہیں۔

پھر علامہ کی بیدل شناسی کا اظہار کہیں تو بیدل کے ان اشعار سے ہوتا ہے جنھیں وہ تضمین کرتے ہیں اور کہیں ان کے بعض اشعار کی فکر افروز تشریحات سے، کہیں اقبال کشن پرشاد شاد کو دیوانِ بیدل ایڈٹ کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں[۷] اور کہیں غالب اور بیدل کے تصوّف کا مقابلہ کر کے اوّل الذکر کے تصوّف کو سکونی اور مؤخر الذکر کے تصوّف کو متحرک قرار دیتے ہیں[۸]۔

صرف نثر ہی میں نہیں اقبال نے اپنی شاعری میں بھی بیدل کا دو موقعوں پر ذکر کیا ہے۔ "بانگِ درا" میں "مذہب" کے عنوان سے شامل سلم میں اقبال بیدل کو "مرشدِ کامل" قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ علومِ جدیدہ کی بنیاد محسوس پر ہے جبکہ بیدل کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ

با ہر کمال اندکے آشفتگی خوش است
ہر چند عقلِ کل شدہ بے جنوں مباش

اقبال نے مذکورہ بالا شعرِ بیدل کی تضمین کر کے اپنے فلسفۂ زندگی کی بخوبی وضاحت کر دی ہے۔

"ضربِ کلیم" میں "مرزا بیدل" کے زیرِ عنوان نظم میں اقبال نے کائنات کی ماہیت کے مسئلے کو سلجھانا چاہا ہے اور بیدل کے ایک شعر کی تضمین کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ شعر اس حیرت کدے کا دروازہ بہت خوبی سے کھولتا ہے:

دلِ اگر می داشت وسعت بے نشاں بود ایں چمن
رنگِ مے بیروں نشست از بسکہ مینا تنگ بود

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال بیدل کے اِس قدر مدّاح کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کا حق اور حقیقت کے بارے میں نقطۂ نظر بہت مماثل ہے اگرچہ زیرِ نظر مضمون میں چند مقامات پر اقبال نے بیدل پر شدید تعریضات بھی وارد کی ہیں لیکن بحیثیتِ مجموعی وہ بیدل کی نفسِ انسانی میں گہری بصیرت کے بے حد مدّاح نظر آتے ہیں۔ پھر دونوں عظیم شعرا وجدان ہی کو وہ معیار اور وسیلہ قرار دیتے ہیں جس کی مدد سے کائنات کی تفہیم ممکن ہے۔ دونوں کا موقف یہ ہے کہ مجرّد اور نری کھری عقل پرستی سے کام نہیں چلتا۔ دونوں عظمتِ انسان کے قائل ہیں اور دونوں کی نظر وجودِ انسانی میں موجود ان بے پناہ امکانات پر ہے جن کے بل پر فطرت کی قوتوں کو تسخیر کیا جاسکتا ہے اور اعلیٰ ترین مراتب پر فائز ہوا جاسکتا ہے۔ بیدل متعدّد استعاروں، تشبیہوں اور علامتوں کی مدد سے اِس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں۔ کہیں وہ عظمتِ انسانی کا علم بلند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوہِ سینا نے بھی اپنا نُور اسی جگنو (انوارِ الٰہی سے منوّر قلبِ انسانی) سے مستعار لیا ہے اور کہیں وہ انسان کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اپنے قلب کے حجابات دُور کر دے تاکہ خزانۂ اَزلی تک اس کی رسائی ہو سکے۔ ذیل کے چند شعر دیکھیے جو بیدل کے تصوّرِ حیات اور تصوّرِ انسان کی بخوبی وضاحت کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ بیدل کے حرکی تصوّرِ حیات میں ان کے نسلی خصائص کا بھی بڑا دخل ہے:

برونِ دل نتواں یافت ہر چہ خواہی یافت
کدام گنج کہ در خانۂ خراب تو نیست

حیف نشگافیتم پردهٔ دل
دانه بوداست مُهرِ خرمن ها

کدام رمز و چه اسرارِ خویش را دریاب
که هر چه هست نهاں غیرِ آشکارِ تو نیست

هر دو عالم خاک شد تا بست نقشِ آدمی
اے بهارِ نیستی از قدرِ خود هشیار باش

بر زباں نامِ آدمم آمد
در نظر هر دو عالمم آمد

موجِ دریا در کنارم از تگ و پویم مپرس
آنچه من گم کرده ام نا یافتن گم کرده ام

اے طلب در وصل هم مشکن غبارِ جستجو
آتشم گر زنده می خواهی ز پا منشاں مرا

بحسنِ خویش نگاهے که در جهانِ ظهور
خطابِ احسنِ تقویم داری از خلاق

بیدل بحصولِ رزق آماده بسر
سگ چاکرِ سگ نه گشت خر بندهٔ خر

از مخترعاتِ کارگاہِ امکاں
ایں ننگِ شعور نیست جز صُنعِ بشر

من آں شوقم کہ خُود را در غبارِ خویش می جویم
رہے در جیبِ منزل کردہ ام ایجاد می پویم

تبعیتِ خلق از حقت غافل کرد
ترکِ تقلید گیر تحقیق ایں است

دِل صیدِ عشق است محکومِ کس نیست
الحکم للّٰہ والملک للّٰہ

مندرجہ بالا مثالوں میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ قاری انہی سے اندازہ کر سکتا ہے کہ ان میں اور اقبال کے بعض اشعار میں کس قدر گہری معنوی اور (بعض سطحوں پر) اُسلوبی مماثلت پائی جاتی ہے۔ ان اشعار کو پڑھ کر انہی موضوعات پر اقبال کے جو شعر ذہن میں آتے ہیں، ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

حسن کا گنج گرانمایہ تجھے مِل جاتا
تو نے فرہاد نہ کھودا کبھی ویرانۂ دِل

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن

آشنا اپنی حقیقت سے ہو اے دہقاں ذرا
دانہ تو، کھیتی بھی تو، باراں بھی تو حاصل بھی تو

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب

از شریعت احسن التقویم شو
وارثِ ایمانِ ابراهیم شو

آدم از بے بصری بندگیِ آدم کرد
گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد
یعنی از خوئے غلامی ز سگاں خوار تر است
من ندیدم کہ سگے پیشِ سگے سر خم کرد

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی!
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے

افغان باقی، کہسار باقی ۔ الحکم للہ الملک للہ

شاید انہی موضوعی اور بعض مابعد الطبیعیاتی مماثلوں کی وجہ سے بیدل اور اقبال کے یہاں الفاظ و تراکیب کی سطح پر کہیں کہیں اشتراک نظر آتا ہے ۔ اگر اقبال اور بیدل کی مشترک تراکیب و الفاظ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو بہت سے دلچسپ حقائق سامنے آئیں گے لیکن اس مختصر تعارف میں اس کی گنجائش نہیں ۔ بہر حال بیدل سے اسی شدید تاثر پذیری کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے ہاں "قافلہ رنگ و بو"، "آبگینہ

دادِ ہستی"، اور "فیضِ شعور" ایسی تراکیب نظر آتی ہیں جن پر بیدل کی ایجاد طرازِ طبیعت و منفرد اُسلوب کا رنگ صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر عبدالغنی نے اپنی کتاب Life & Works of Abdul Qadir Bedil میں ایسی تراکیب کی ایک طویل فہرست مہیا کر دی ہے۔

اقبال اور بیدل دونوں تصوّف کی ان صُورتوں کو افرادِ ملت کے لیے خطرناک تصوّر کرتے تھے جنھوں نے شریعت کی تکالیف اَور تقاضوں کو پسِ پُشت ڈال کر ایسی طریقت کا جواز مہیا کر دیا تھا جو ایک طرف بہانۂ بے عملی ثابت ہوتی اور دُوسری جانب وسیلوں ایسی بدعات ظہوُر میں آئیں جو رُوحِ اسلام کے منافی تھیں۔ اقبال نے متعدّد مقامات پر ایسے تصوّف کو عجمی تصوّف کا نام دیا ہے اور اس کے منفی اثرات کا تصوّف پر اپنی مختصر کتاب کے علاوہ اپنے مضامین، خطوط، دیباچہ اسرارِ خودی اور اپنے زیرِ نظر مضمون وغیرہ میں مفصّل جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک بیدل کا تعلق ہے وُہ بھی اِس قسم کے تصوّف کے خلاف آواز اُٹھاتے ہیں۔

در مزاجِ خلق بے کاری ہوس می پرورد
غافلاں نامِ فضوُلی را تصوّف کردہ اند

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اقبال کے لیے بیدل کا تصوّف مکمل طور پر قابلِ قبول ہے۔ انھوں نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں بیدل کے تصوّف کی اِس جہت پر اعتراض کیا ہے جسے وہ تنزّل "Descent" کہتے ہیں، جس کی ہمہ اوستی صُوفیا نے بہت شدّومد سے تبلیغ کی ہے اور جو اقبال کے نزدیک اسلامی رُوح کے قطعاً منافی ہے۔ لیکن کیا بیدل کا تصوّر ہمہ اوستی ہے یا panentheistic جیسا کہ بیدل کے ضمن میں اُن کے بعض نقادوں کا خیال ہے یہ ایک الگ بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال نے جہاں چند اور حوالوں سے بیدل کے افکار پر تنقید کی ہے وہیں بیدل کے یہاں ان کے ایک شعر کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے

یہ ثابت کیا ہے کہ وہ (بیدل) حیاتِ بعد الممات کے قائل نہ تھے۔ اس پریشان کُن بحث کی تفہیم اور سُلجھاؤ کے لیے بیدل کے تصورِ زمان کو نگاہ میں رکھنا نہایت ضروری ہے۔ اقبال نے اپنے مضمون میں بیدل کے تصوّرِ زمان پر تو تفصیلی گفتگو کی ہے لیکن بیدل کے تصوّرِ بعث بعد الموت کے بارے میں اپنی مذکورہ اٹل اور دوٹوک رائے کا اجمالی اظہار کر دیا ہے اور بس حالانکہ اس پر تفصیلی بحث کی ضرورت تھی کیونکہ اگر بیدل کے اس تصوّر کو کہ وہ حیاتِ بعد الممات کے قائل نہ تھے، درست مان لیا جاتے تو نہ صرف مذہب کی بنیادیں ہل جاتی ہیں بلکہ بعث بعد الموت کے دیگر متعلقات بھی معرضِ شک میں پڑ جاتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ جری بیکا Jiri Becka نے اپنے مضمون "تاجیک ادب سولھویں صدی سے زمانۂ حال تک" میں بیدل کے بارے میں صاف صاف لکھا ہے کہ

"He rejected the doctrine of life after death, fairy tales of Paradise and Hell."

بلکہ یہاں تک لکھا ہے کہ بیدل اسلام کے فراہم کردہ جوابات سے مطمئن نہ تھے چنانچہ انھوں نے ہندومت اور اسلام کے بعض عناصر کے تال میل سے اپنا تصورِ کائنات اور تصورِ انسان مرتّب کیا۔[۱۱]

اصل میں بیدل کائنات کو واقعۂ واحدہ مانتے تھے اور ان کا موقف تھا کہ یہ حال ہی میں موجود ہے جبکہ ماضی و مستقبل محض تغیرات ہیں۔ یعنی ؎

عمِ مستقبل و ماضی است کانزا حال می نامی
نقابے درمیاں است از غبارش پیش و پس اینجا

اس واقعۂ واحدہ میں بھی ہر لحظہ تغیرات نمودار ہو رہے ہیں، ہستی میں تکرار نہیں ہے اور دُنیا و عقبیٰ کا تصور ہمارے ذہن سے وابستہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مستقبل اور ماضی محض وہم ہے اور حال ہی حقیقت ہے تو اس صورت میں موت کے بعد حیات بھی حال ہی میں لمحہ بہ لمحہ ظہور کر رہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی بحوالۂ بیدل طے ہے

کہ چونکہ ہر لحظہ "خلقِ جدید" کا عمل جاری ہے اِس لیے جو بیدلؔ اب ہے وہ موت کے بعد نہ ہوگا۔ بیدل کے اِس باب میں متعدد اشعار سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ فرد کی موت کے بعد اس کی حیاتِ ثانی کے تو قائل ہیں لیکن وُہ ظہور پہلے کے مماثل ہوگا بالکل وہی نہ ہوگا :

صُورت ایں انجمن گر محو شد پرداکہ است
خامۂ نقاشِ ما نقشِ دگر خواہد نمُود

پیکرِ ہستیٔ ما را ابرہ سیلِ فنا
یا دِ بر بادی ازاں نیست کہ معمارے ہست

اس کا مطلب یہ ہوُا کہ بیدل بعثِ بعدالموت کے منکر نہیں تھے لیکن اس ضمن میں مسلّمات سے ان کا گریز بھی سامنے کی چیز ہے۔ یعنی وہ حیاتِ بعدالممات کے عمومی روایتی تصور سے الگ رستہ نکالتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے اگر موت کے بعد نقشِ دگر وجُود میں آئے گا تو سوال یہ ہے کہ سزا و جزا کس پر وارد ہوگی میرا خیال ہے کہ نقش و قالب کی تبدیلی رُوح کی تبدیلی کو مستلزم نہیں۔ اِس لیے نقش، بعث بعدالموت کی صُورت میں جو اور جیسا بھی وجُود میں آئے گا، سزا اور جزا بہرحال اس پر ہوگی ہی کیونکہ اس میں رُوح، رُوحِ سابق ہی ہو گی۔ بہرحال یہ ایسے نازک اور پیچیدہ مباحث ہیں کہ ان پر طولِ کلام کا شاید کوئی بہتر اور مثبت نتیجہ نہیں نکل سکتا اس لیے قلم کو روکنے ہی میں عافیت ہے۔ ایک بات البتہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خود اقبال کا تصورِ بعث بعدالموت (بحوالہ خطبات) بیدل کے تصورِ بعثِ بعدالموت سے متاثر نظر آتا ہے۔

جہاں تک بیدل کی جائے پیدائش کا تعلق ہے۔ اقبال نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں انھیں "Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad" لکھا ہے۔ اپنے خطبات میں بھی اقبال نے انھیں بیدل اکبرآبادی ہی قرار دیا ہے۔

بیدل کی جائے پیدائش کے باب میں مختلف تذکرہ نگاروں نے مختلف مقامات کا ذکر کیا ہے۔ قدرت اللہ قاسم نے ان کی جائے پیدائش بخارا قرار دی ہے اور نسّاخ نے بھی قاسم کی پیروی کی ہے۔ خوشگو کے خیال میں بیدل اکبر آباد میں پیدا ہوتے جبکہ صنا قلی ہدایت اور طاہر نصر آبادی نے ان کی جائے پیدائش بالترتیب دہلی اور لاہور قرار دی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان متعدد متعارض اور مختلف بیانات کی روشنی میں اقبال نے اکبر آباد ہی کو بیدل کی صحیح جائے پیدائش سمجھ کر ترجیح دی ہو لیکن جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے (اور ان تحقیقات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے شواہد سے کام لیا گیا ہے) کہ بیدل کی صحیح اور اصلی جائے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔ اس ضمن میں بیدل کے بعض مستند معاصرین مثلاً میر غلام علی آزاد بلگرامی وغیرہ کے بیانات پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، جن کے مطابق عظیم آباد ہی کو شاعر کی جائے پیدائش ہونے کا شرف حاصل ہوا۔[۱۲]

بیدل کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم برگساں کی طرف آتے ہیں۔ علامہ تمام عمر برگساں (۱۸۵۹-۱۹۴۱ء) کے افکار کے مدّاح رہے اور انھوں نے برگساں کے خیالات سے کسی قدر استفادہ بھی کیا۔ یہ بات یاد رہے کہ برگساں نے اپنے تصورِ جوششِ حیات" Elan Vital " اور تصورِ وجدان" کی انیسویں صدی کے آخر میں جو توضیحات پیش کیں انھیں بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال بھی برگساں کے افکار سے متاثر ہوتے بغیر نہ رہ سکے۔ اقبال اور برگساں دونوں کے تصورِ حقیقت میں کئی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں۔ اقبال "مرورِ محض" کے تصور سے بہت متاثر تھے اور انھوں نے اپنی شاعری اور نثر دونوں میں اس کی بہت کھل کر وضاحت اور وکالت کی ہے۔ اسرارِ خودی میں "الوقت سیف" کے زیرِ عنوان اقبال امام شافعیؒ کا مشہور قول کہ "وقت شمشیرِ قاطع ہے" نقل کرتے ہیں اور پھر "مرورِ محض" کی مزید وضاحت کے لیے "زمانِ حقیقی" کے حق میں "لی مع اللہ وقت" اور "لا تسبوا الدھر" احادیث بطورِ استدلال لاتے ہیں۔ وہ "دوش و فردا کے اسیروں" کو مخاطب کرتے ہیں اور انھیں

اس کائنات کی جانب راغب کرتے ہیں جو ان کے قلب میں موجود ہے۔ دراصل ان کم نظر لوگوں نے "زمان" کو ایک سیدھی لکیر سمجھ رکھا ہے اور دن اور رات کو اس خط پر لگے ہوئے نقطے قرار دے رکھا ہے[۱۳] حالانکہ حقیقت میں زمان کو دوام ہے اور وہ ناقابلِ تقسیم ہے۔

باز با پیمانۂ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ
از حیاتِ جاوداں آگہ نہ
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست
وقت را مثلِ مکاں گسترده
امتیازِ دوش و فردا کرده[۱۴]

مذکورہ بالا اشعار میں اگرچہ اقبال نے برگساں کا ذکر تو نہیں کیا لیکن ان اشعار کے مافیہ سے واضح ہے کہ اقبال نے "مرورِ محض" کی روشنی میں تصورِ زمان کی وضاحت کی ہے جو برگساں کے فلسفے کا اہم ستون ہے۔

علامہ نے "پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء)" کے دیباچے میں ہمیں ایک ایسے فرد کی خبر دی ہے جو عالمِ کہنہ کے بطن سے پیدا ہونے والا ہے، لکھتے ہیں:

"اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دُنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا ایک دُھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن سٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔"

پیامِ مشرق ہی میں اقبال برگساں کی زبانی ایک پیغام سُناتے ہیں۔ نظم کا عنوان ہے، "پیغامِ برگساں"۔ اس پیغام کا خلاصہ یہ ہے کہ برگساں نوعِ انسانی کو ایک ایسی عقل بہم پہنچانے کی تلقین کرتا ہے جو "ادب خوردۂ دل" ہو کیونکہ اس کے توسط سے زندگی

کے اسرار کی تفہیم ممکن ہو سکتی ہے۔

نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

ظاہر ہے کہ عقل جو "ادب خوردۂ دل" ہو، سوائے "وجدان" کے اور کیا ہو سکتی ہے اور وجدان برگساں کی فکریات میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔

برگساں کے نزدیک وجدان "حق" کی بلا واسطہ تفہیم کا نام ہے اور یہ حق non-intellectual ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کلیت میں موجود ہوتی ہے۔ وجدان تجزیے سے ماورا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس وجدان سے ہمیں ملتا کیا ہے۔ اس کا جواب برگساں کے شارح اور مترجم ایچ ولڈن کار نے بایں الفاظ دیا ہے:

"What intuition does for us is to give us another means of apprehension by a fluid and not a static category; in apprehending our life as true duration we grasp it in the living experience itself and instead of fixing the movement in a rigid frame follow it in its sinuosities; we have a form of knowledge which adopts the movement"[15]

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں "وجدان" پر اس قدر زور کیوں دیتا ہے اور اس کے نزدیک کائنات کی حقیقتِ نہائی رُوحانی کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ گہرے مشاہدے اور فطرت کے مظاہر اور باطن میں گہری بصیرت کے ذریعے برگساں اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ سائنس کا متکبرانہ رویہ اور سائنس پرستی نفسِ انسانی کی صرف سطح تک رسائی حاصل کر سکتی ہے مگر کائنات کی گہرائی کی خبر لانے سے قاصر ہے۔ کیا یہ بات باعثِ تعجب نہیں کہ برگساں کے عہد میں "مابعد الطبیعیات" کے پورے نظام کو محض فنتاسی Phantasy قرار دے کر رد کرنے کی کوششیں ہو رہی تھیں جبکہ برگساں کا نقطۂ نظر یہ تھا اور واقعتہً درست نقطۂ نظر تھا کہ سائنس "حق" کا

اس کی کلیت میں ادراک کرنے سے قاصر ہے اور اس تک وجدان کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے[۱۶]۔ اس کا خیال تھا کہ اصلی اور سچی مابعد الطبیعیات وجدان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ عقلی موشگافیوں کے ذریعے۔ اس کی رائے میں صرف روحِ انسانی ہی ماضی کو حال میں عمل کرنے کے لیے بلاتی ہے۔ اور یہی ماضی اور مستقبل کے درمیان نقطۂ اتحاد کا کام دیتی ہے۔ نتیجۃً زندگی دائمی اور نامختتم طغیان اور بہاؤ کا نام ہے۔ برگساں نے اس نامختتم طغیان اور بہاؤ کی وضاحت ذیل کی سطور میں بڑے تخلیقی انداز میں کی ہے۔ (میں ترجمے کا ترجمہ کرکے اس کی لطافت کو مجروح نہیں کرسکتا۔):

"I find first of all that I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas---such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. 'I change, then without ceasing."[17]

یہ نامختتم بہاؤ اور یہ ناقابلِ تسخیر رفتار ہر زندہ شے پر حکومت کرتی ہے اور برگساں کے نزدیک تمام نوعِ انسانی ایک بے پناہ فوج کے علاوہ کچھ نہیں جو دائیں بائیں اور آگے پیچھے ہر جانب متحرک ہے تاکہ ہر رکاوٹ کا قلع قمع کردے اور ہر طرح کے ناقابلِ تسخیر موانعات کو رستے سے ہٹا دے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ جو قوتیں اس نامختتم بہاؤ کے رستے میں حائل ہوتی ہیں اس سے غیر متعلق ہیں مثلاً مادہ بظاہر روحانی حقیقت سے متصادم ہے چنانچہ اسے روحانی حقیقت سے غیر متعلق قرار دیا جا سکتا ہے لیکن برگساں کا "ایلان وائٹل" اس قسم کی کسی علیحدگی کی اجازت نہیں دیتا۔ زیرِ نظر مضمون میں اقبال نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے اور کم و بیش اسی انداز و اسلوب میں جس میں برگساں کے معروف شارح ولڈن کار نے۔ ولڈن کار لکھتا ہے:

"The spiritual reality, then, which philosophy affirms is not reality that is detached from and foreign to matter, superposed upon matter, or existing separately from matter. It is not the assertion that there is a

psychical reality, but that the one is the inverse order of that which is the other. Physics is, to quote a phrase of Bergson, inverted "Psychics". The two orders of reality are not aspects, they are distinguishable and yet inseparable in an original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other.[18]

زیرِ نظر مضمون "مطالعۂ بیدل، فکرِ برگساں کی روشنی میں" میں اقبال نے بیدل اور برگساں کی فکریات میں جو مماثلتیں تلاش کی ہیں وُہ دلچسپ اور حیران کُن ہیں۔ بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ موزوں ہوگا کہ یہ مماثلات صرف بیدل اور برگساں تک ہی محدود نہیں بلکہ خود فلسفۂ اقبال میں بھی ان کے واضح شواہد موجود ہیں۔ اقبال، بیدل اور برگساں تینوں فلسفۂ تغیر و حرکت کے قائل ہیں۔۔ اصل میں اس کا منبع ایک لحاظ سے ہرِیقلیتس ، Heraclitus (۵۰۰ ق م) کا وُہ فلسفہ ہے جس کی رُو سے حقیقت ہر لمحہ متغیر ہو رہی ہے اور ایک ہی دریا میں دو بار نہیں اُترا جا سکتا (کیا ایک ہی دریا میں ایک بار بھی اُترا جا سکتا ہے؟) دلچسپ بات یہ ہے کہ تغیر اور حرکت کا یہی فلسفہ ابنِ عربی کے ہاں تجدد امثال کی اصطلاح میں ظہور کرتا ہے۔ خواجہ عباد اللہ اختر نے بیدل پر اپنی قابلِ قدر کتاب "بیدل" میں فلسفۂ حرکت و تغیر کے ضمن میں جہاں ابنِ عربی اور بیدل کی مماثلات بیان کی ہیں، وہیں برگساں کے تخلیقی ارتقاء کو بھی مذکورہ فلسفے سے بے حد مماثل قرار دیا ہے۔ لیکن اہم تر بات یہ ہے کہ اقبال نے بیدل اور برگساں کے بعض نظریات سے شدید اختلاف بھی کیا ہے مثلاً انھوں نے بیدل کے ہاں پائے جانے والے صوفیانہ تصور "نزول" 'Descent' پر زیرِ نظر مضمون میں شدید اعتراضات وارد کیے ہیں اور برگساں کے اس تصور کو ہدفِ تنقید بنایا ہے کہ عقل کی حیثیت گناہِ ازلی کی سی ہے اور "حق" تک رسائی محض اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم "قبل عقل و شعور" کی حالت کی طرف رجعت کر جائیں۔ اسی طرح اقبال نے "وجدان" کے کلیتہً کارآمد ہونے کے باب میں بھی بعض فکر افروز سوال اُٹھائے ہیں۔

اپنے خطبے "مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں اقبال نے جہاں برگساں کے فلسفے کی تعریف و توصیف کی ہے وہیں اس پر شدید اعتراضات بھی وارد کیے ہیں مثلاً ان کے خیال میں برگساں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدتِ شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی نگاہیں مستقبل پر لگی رہتی ہیں" اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی عمل ہوگا اس کی توجیہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جاتی ہے گی۔ خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری"[۱۹] اسی خطبے میں انھوں نے برگساں کی فکر کی مزید خامیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمانِ خالص کو خودی پر متقدم ٹھہرایا حالانکہ زمانِ خالص کا اسناد خودی یا نفس ہی سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ مکانِ محض ہو یا زمانِ محض، اِن میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ اشیاء یا حوادث کی کثرت کو سہارا دے سکیں"[۲۰] اگر اس خطبے میں اٹھائے گئے اس طرح کے اعتراضات اور وہ اعتراضات جو زیرِ نظر مضمون میں اٹھائے گئے ہیں، یکجا کر دیے جائیں تو یہ برگساں کے نظامِ فکر پر مفید اور دلچسپ تنقیدی ساز و سامان فراہم کر سکتے ہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں اقبال کا تصورِ عظمتِ انسانی اتنا ہی تہ دار، پُر مغز اور پُر جوش ہے جتنا ان کی دیگر تحریروں یا ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ اقبال استحکامِ ذات اور اثباتِ ذات میں یقین رکھتے تھے:

بخود خزیدہ و محکم چو کہساراں زی
چو خس مزی کہ ہوا تیز و شعلہ بے باک است

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دیگر مقامات کی طرح زیرِ نظر مضمون میں بھی تصورِ فنا پر شدید اعتراضات کیے ہیں اور اس تصور کو عجمی تصوف کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ صوفیانہ تصورِ تنزل پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے زیرِ نظر مضمون میں لکھا ہے کہ یہ تصور اپنی روح میں مانوی Manichaean تصور ہے۔ اقبال کے نزدیک مانویت نے محض عیسائیت ہی کو نہیں بلکہ اسلام کو بھی متاثر کیا۔ ان کی رائے میں "عربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں مبدل ہو گیا اور خدا کی خود ظلماتی کا تصور، صوفیاء کے تصورِ

تنزل کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز تھی جو اپنی رُوح کے اعتبار سے کلیتہً مانوی تھی نظاہر ہوا۔" اس اقتباس سے بالکل واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک تصوّر تنزل اور رہبیت اپنی روح کے اعتبار سے کلیتہً مانوی ہیں اور ان کے خیال میں مسلمانوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں تبدیل ہو گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری سالوں تک اسلام کو اس کی خالص رُوح میں دیکھنے کے لیے بے چین رہے۔ مثلاً راغب احسن کے نام ۱۱ دسمبر ۱۹۳۴ء کے ایک خط میں انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا" کہ اسلام مجوسیت اور یہودیت کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکا۔ (جبکہ زیرِ نظر مضمون میں انھیں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے کا رنج ہے) :

"مذہب اسلام پر قرونِ اولیٰ ہی سے مجوسیت اور یہودیت غالب آ گئی یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں سے چھپا لیا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔"

اس میں تو شک نہیں کہ مانویت نے اسلام کو متاثر کیا۔ اے۔ ایم۔ اے شوستری نے بھی اپنی کتاب "آوٹ لائنز آف اسلامک کلچر" میں عیسائیت اور اسلام دونوں کے مانویت سے متاثر ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام مانویت میں تبدیل ہو گیا ہے بہت کچھ قابلِ بحث ہے کیونکہ اپنے تصورِ توحید، تصورِ رسالت، تصورِ انسان اور تصورِ کائنات کے اعتبار سے اسلام کی عظمت و انفرادیت اس قدر واضح ہے کہ حیرت ہوتی ہے کہ مانویت اس پر کا ملاً غالب آ کر اس کی قلبِ ماہیت کا باعث بن گئی ہو۔ بہرحال اس سے قطعِ نظر دلچسپ بات یہ ہے کہ زیرِ نظر مضمون میں تو اقبال اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر تاسف کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں جبکہ "شذراتِ فکرِ اقبال" میں ایک جگہ وہ اسلامی تہذیب کی تہ داری کا سبب ایران کی قدیم تہذیب سے اس کا ملاپ قرار دیتے ہیں اور اس پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

"اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخِ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تامل کہوں گا : "فتح ایران" نہاوند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسین

ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوئے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوندکاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی و صلابت ورثے میں ملی ہے۔

فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رُخی رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے رومیوں کو ملا تھا۔"[۲۲]

مندرجہ بالا اقتباس میں تہذیبِ اسلامی کے "باثروت" ہونے کے "اہم ترین واقعے" پر اقبال کے اظہارِ مسرت اور زیرِ نظر مضمون میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے مبدل بہ مانویت ہونے پر اقبال کے اظہار کرب و تاسف سے جہاں اقبال کے یہاں ہونے والی فکری تبدیلی کا واضح پتہ چلتا ہے وہیں میرے اس قیاس کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زیرِ نظر مضمون ۱۹۱۶ء یا اس کے قریبی زمانے میں لکھا گیا ہوگا۔ دراصل زیرِ نظر مضمون میں عجمی تصوف کے باب میں اقبال کے لہجے میں جو تلخی، تندی اور شدت ملتی ہے وہی شدت ان کی اس عہد (۱۹۱۵-۱۹۱۷ء) کی دیگر نثری اور شعری تحریروں میں بھی نظر آتی ہے۔ دیباچہ اسرارِ خودی اور بعض دیگر مضامین کے علاوہ اس عہد میں بعض علمی و ادبی شخصیات کے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط میں بھی عجمی تصوف کے باب میں ان کے لہجے میں ایسی ہی شدت اور قطعیت موجود ہے۔ مثلاً ۱۳ر نومبر ۱۹۱۷ء کو سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک عجمی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"[۲۳]

تصوف کے بارے میں اقبال کے مندرجہ بالا خیال (مکتوب بنام سید سلیمان ندوی) کو نگاہ میں رکھیے اور ان کے مقالے "ایران میں الٰہیات کا ارتقاء" (۱۹۰۸ء) میں اسی خیال کی پرزور تغلیط ملاحظہ فرمایئے جس کا مؤید ای جی براؤن تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۰۸ء میں اقبال براؤن کے جس تصور کی نفی کر رہے تھے۔ نو سال بعد وہ (اقبال) اسے کاملاً اپنا

چکے تھے!

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کا قیامِ یورپ ان کی زندگی میں ایک اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے اور ۱۹۱۰ء کے بعد اقبال نے مسئلِ نشاۃِ ثانیہ اور تصوّرِ خودی پر غور کرنا شروع کیا۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انھوں نے خودی کے تصوّر پر کم و بیش پندرہ سال تک سنجیدگی سے سوچا۔ بالآخر وہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ زوالِ اُمّت کا ایک بہت اہم سبب عجمی تصوّف تھا جو اسلامی فکر و عمل میں داخل ہو کر اس کی قوتوں کو ہڑپ کر گیا۔ یہ خیال ۱۹۱۵ء میں خوب منجھ کر اور نِتھر سُتھر کر اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) کی صُورت میں سامنے آیا۔ اِس کتاب میں عجمی تصوّف اور اس کے نمائندوں کی مخالفت نے ہمہ اوستی صُوفی حلقوں میں شدید ردِّ عمل پیدا کیا۔ زیرِ نظر مضمون کا وہ حصّہ جو عجمی تصوّف کی بوالعجبیوں کی تنقید پر مشتمل ہے، اسرارِ خودی میں اسی قبیل کے تصوّف کی مخالفت کا تتمہ کہلا سکتا ہے۔

اب اِس سلسلے کی آخری بات۔ محسوس یہ ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یہ مضمون لکھ دینے کے بعد شاید اقبال نے بوجوہ اس کو قابلِ اشاعت نہ جانا۔ اگر یہ مضمون ۱۶-۱۹۱۵ء کے آس پاس لکھا گیا تو ہو سکتا ہے کہ اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن پر ہونے والے ردِّ عمل کی وجہ سے اقبال نے زیرِ نظر مضمون کی عدمِ اشاعت ہی میں مصلحت سمجھی ہو۔ شاید اِسی سبب سے یہ مضمون نظرِ ثانی کے مرحلے سے نہ گزر پایا۔ چنانچہ اصل انگریزی مسودے میں نہ صرف ہجوں کی چند غلطیاں نظر آتی ہیں بلکہ چند الفاظ بھی درج ہونے سے رہ گئے۔ انگریزی میں شائع شدہ متن میں میں نے ان چند تسامحات اور فروگزاشتوں کو دُور کر دیا تھا۔ زیرِ نظر ترجمے میں بھی ان ضروری اضافات کو پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ اقبال کے مضمون کے بعض مقامات پر حواشی کی ضرورت بھی محسوس کی گئی ہے۔ چنانچہ اس کے آخر میں چند ضروری حواشی درج کر دیے گئے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب میں علامہ کے متذکرہ بالا انگریزی مضمون "Bedil in the Light of Bergson" کا اُردو ترجمہ، اصل قلمی متن کا کامل عکس اور اس کا

Transcription شامل کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ اقبالیاتی ادب میں اقبال کا یہ نو دریافت شدہ مضمون اضافے کا سبب ہوگا۔

تحسین فراقی
اُستاد
شعبۂ اُردو
یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور

لاہور
۲۳ مارچ ۱۹۸۷ء

حواشی

۱۔ خود بیدل بھی اپنے اُسلوب اور رُوحِ شاعری کی بے مثل انفرادیت سے آگاہ تھے اسی لیے انھوں نے اپنے معاصرین اور بعد میں آنے والوں کو متنبہ کرتے ہوئے لکھا تھا :

بلند است آں قدرہا آشیانِ عجز ما بیدل
کہ بے سعیِ شکستِ بال و پر نتواں رسید اینجا

اور ایک دُوسرے موقعے پر کہا :

از کتابِ بیدلے گر نکتۂ آید بدست
نسخہا آتش تواں زد تختہ ہا باید شکست
صد چمن باید بطوفانِ تغافل داد نت
تا بخونِ دل نوائی ایں قدرہا رنگ بست

۲۔ اقبال نامہ جلد دوم، ص ۳۲۶-۲۷

۳۔ گفتارِ اقبال، صفحہ ۲۰۷

۴۔ "شذراتِ فکرِ اقبال" (مترجم افتخار احمد صدیقی)، صفحہ ۱۰۵

۵۔ ایضاً، ص ۱۲۸

۶۔ علامہ کے انتخاب نکاتِ بیدل سے کسی قدر تفصیلی تعارف کے لیے حمید احمد خاں کا پورا مضمون قابلِ توجہ ہے۔ یہ مضمون "علامہ اقبال کا انتخاب بیدل" کے عنوان سے ان کی کتاب "اقبال کی شخصیت اور شاعری" میں شامل ہے۔ ص ۸۱-۱۰۴

۷۔ ملاحظہ ہو "اقبال بنام شاد" (مرتبہ محمد عبداللہ قریشی) ص ۱۵۷

۸۔ ملاحظہ ہو عبداللہ انور بیگ کی کتاب "The Poet of the East"

(۱۹۶۱)، ص۲۰۲

۹۔ اقبال نے اپنے اس مرغوب اور مرکزی موضوع پر سینکڑوں اشعار کہے ہیں صرف "اسرار و رموز" ہی کا مطالعہ اس باب میں بخوبی کفایت کر سکتا ہے۔

۱۰۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ریکا کی مرتبہ ہسٹری آف ارانین لٹریچر کے ص۵۱۵-۵۲۰

۱۱۔ ملاحظہ ہو The Reconstruction of Religious Thought in Islam (۱۹۶۸ء، مطبوعہ شیخ اشرف) ص۸

۱۲۔ بیدل کے آبا و اجداد، ان کی جائے پیدائش اور ان کی ابتدائی زندگی کے باب میں معلومات کے لیے ڈاکٹر عبدالغنی کی کتاب "Life and Works of Abdul Qadir Bedil" کے ص۲۴-۳۱ ملاحظہ ہوں۔

۱۳۔ اقبال نے اپنے زیرِ نظر مضمون میں مکانی زمان کو "غلط اور غیر حقیقی زمان" "False, unreal time." قرار دیا ہے۔

۱۴۔ اسرارِ خودی، کلیاتِ اقبال فارسی ص۲۷

۱۵۔ دی فلاسفی آف چینج (۱۹۱۴ء) ص۳۰-۳۱

۱۶۔ برگساں کی کتاب "تخلیقی ارتقا" Creative Evolution. (ماڈرن لائبریری ایڈیشن ۱۹۴۴ء) کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ برگساں وجدان کو ایک غیر معمولی وجدانی قوت کے مترادف سمجھتا تھا اور اسے ایک آزاد قوت تصوّر کرتا تھا۔

۱۷۔ Creative Evolution (۱۹۴۴ء)، ص۳

۱۸۔ "دی فلاسفی آف چینج" (۱۹۱۴ء) ص۱۸۵

۱۹۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (مترجم نذیر نیازی) ص۸۱ ۲۰۔ ایضاً ص۸۵

۲۱۔ اقبال — جہانِ دیگر (مرتبہ محمد فرید الحق) ص ۹۱

۲۲۔ شذراتِ فکرِ اقبال ص۱۰۱ ۲۳۔ اقبال نامہ، جلد اوّل ص۸۷

مُطالعۂ بیدل فکرِ برگساں کی روشنی میں

مرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی اعلیٰ درجے کے مفکّر تھے ـــــ شاید شنکر اچاریہؒ کے زمانے کے بعد سے ہندوستان کے عظیم ترین مفکر شاعر۔ البتہ شنکر اچاریہ ایک زبردست منطقی تھا جو بڑی بے رحمی سے ہمارے ٹھوس حسّی تجربے کی تحلیل کرتا ہے تاکہ اس میں موجود ذاتِ بسیط the Universal کو بے نقاب کر سکے۔ اس کے برعکس بیدل ـــــ شاعر بیدل ـــــ کے لیے تحلیل طبعاً ایک تکلیف دہ اور غیر فنکارانہ عمل ہے اور وہ عالمِ محسوس کو زیادہ لطیف انداز میں دیکھتے ہیں اور اس میں موجود ذاتِ بسیط کی طرف محض ایسے نقطۂ نظر سے اشارہ کرتے ہیں جو اس کے شایانِ شان ہو۔

"ز موج پردہ بروئے حباب نتواں بست
تو چشم بستہ اے بے خبر نقاب کجاست"

ترجمہ : "موج سمندر کے چہرے کو ڈھانپ نہیں سکتی۔ اے بے خبر تم نے اپنی آنکھیں بند کر رکھی ہیں (ورنہ) نقاب کہاں ہے؟"

علاوہ ازیں شاعر ہمیں اپنے جیو آتما the individual کے تصوّر سے درجِ ذیل شعر کے حوالے سے آگاہ کرتا ہے :

"می کشم چوں صبح از اسباب ایں وحشت سرا
تہمتِ ربطے کہ نتواں بست بر اجزائے من"

صبح دراصل نُور کے بکھرے ہوئے ذرّات کے ایک غیر مرتّب اور خلط ملط انبار کے علاوہ کچھ نہیں لیکن ہم اس کا ذکر ایک ٹھوس concrete شے کے طور پر کرتے ہیں ـــــ ایک منفرد وحدت اور مادے کے طور پر۔ بیدل کہتے ہیں کہ :

"اس دُنیا کے صحرا میں حالات و اسباب نے صبح کی مانند مجھ پر ایک بطِ مادی
کی ایسی تہمت دھری ہے جس کی متحمل میری فطرت نہیں ہوتی ۔"

لیکن بیدل کے سلسلے میں جو چیز زیادہ قابلِ اعتنا ہے وُہ ہے ان کا اعلیٰ درجے کا کثیر الجہات ذہن جو دُنیا کے تقریباً تمام عظیم مفکّروں کے رُوحانی تجربات سے گزرتا ہُوا محسوس ہوتا ہے ۔ اِن مفکّرین میں برگساں بھی شامل ہے ۔ چنانچہ بیدل کے افکارِ شعری میں جہاں جہاں برگسانی رنگ جھلکتا ہے اس کی جانب میں مغربی فلسفے کے طالب علموں کی توجّہ خاص طور پر منعطف کرتا ہوں ۔ البتہ بیدل کی شاعری کا جائزہ لیتے ہُوئے ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کسی ایسے شاعر سے مابعد الطبیعیات کے ایک مرتّب اور منضبط نظام کی توقع ناانصافی پر مبنی ہے جس کے بے چین ذہن کو ترتیب و تہذیب کے تکلیف دہ عمل میں پڑے بغیر ایک گریز پا حقیقت Reality کے بے انتہا مختلف پہلوؤں سے صرفِ نظر کرنے کے سوا چارہ نہیں ۔ بیدل کے یہاں ان کے دیگر خیالات و نظریات کے ساتھ ساتھ ایک تصوّر وُہ بھی ہے جسے برگساں کا تصوّرِ حقیقت کہنا چاہیے اور جس کا تجربہ شاعر اپنی رُوحانی ترقی کے مرحلے میں کرتا ہُوا دکھائی دیتا ہے
برگساں کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ (flow) کا نام ہے ـــــ
ایک مسلسل اور دائمی تکوّن Becoming کا نام ـــــ اور خارج میں موجود اشیاء جو ہمیں متعدّد غیر متحرک اشیاء کے رُوپ میں دکھائی دیتی ہیں وہ سوائے ہمارے ان خطوطِ شوق کے کچھ نہیں جو ہمارا ذہن اس بہاؤ کے اُوپر کھینچ ڈالتا ہے ۔ گویا کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک ساکن مجموعۂ نجوم ہیں جو ہماری حرکت کی سمت متعین کرتے ہیں، اور یوں گویا زندگی کے دریا سے پار اُترنے میں ہماری مدد کرتے ہیں ۔ گویا حرکت اصل حقیقت ہے اور اشیائے خارج کی شکل میں ہمیں جو سکون یا عدمِ تغیّر نظر آتا ہے ، ایک ریاضی مائل ذہن کی ، جو زندگی کے عملی تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتے ہُوئے سیلان و طغیان کو ساکن ظاہر کرتا ہے ، لگائی ہُوئی روک ہے ۔ اپنی فطرت کے حوالے سے یہ ریاضیاتی ذہن صرف اشیاء کی سطح ہی پر سفر کر سکتا ہے اور اس حقیقی تغیر کا ادراک نہیں کر

سکتا جس کے بطن سے یہ اشیا جنم لیتی ہیں۔ گویا انواعِ مکانی سے بحث کرتے ہوئے طبیعیاتی سائنس کا طریقِ کار حقیقت تک رسائی کے ضمن میں ہمیں دُور تک نہ لے جاتا ہے نہ لے جا سکتا ہے۔ اگر ہمیں حقیقت کی ماہیتِ مطلق کی ایک جھلک دیکھنا ہے تو اس کے لیے ایک نئے طریقِ کار کی ضرورت ہے اور یہ طریقِ کار وجدان ہے جو برگساں کے نزدیک فکر ہی کی ایک عمیق* صورت کا نام ہے جو ہمارے اِس مقامِ امتیاز کی وجہ سے جو ہمیں اس کے حوالے سے حاصل ہے، ہم پر زندگی کی ماہیت کے در وا کرتا ہے۔ یہ طریقِ کار ہمیں بتاتا ہے کہ زمان کے عنصر ہی سے، جسے طبیعیاتی سائنس اشیائے خارجی کے مطالعے کے دوران نظر انداز کر دیتی ہے، زندہ اشیا کا جوہرِ حقیقی تشکیل پاتا ہے اور یہی زندگی کا دُوسرا نام ہے۔ پس زمان ہی حقیقتِ نہائی ہے جس سے تمام اشیا متشکل ہوتی ہیں۔ چنانچہ تکوّن، حرکت، زندگی اور زمان ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔ لیکن اس زمان کو جسے برگساں "مرورِ محض" 'Pure Duration' سے تعبیر کرتا ہے، اِس باطل تصور سے بڑی احتیاط سے جُدا سمجھنا چاہیے جو ہمارا ریاضیاتی ذہن تشکیل دیتا ہے۔ ہمارا ذہن زمان کو ایک ایسی نامختتم سیدھی لکیر سے تعبیر کرتا ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر آتے ہیں اور باقی ابھی طے کرنا ہے۔ اس کے مطابق زمان محض ایک جہت کا مکان بن کر رہ جائے گا اور آنات Moments اس کے تشکیلی نقطوں کے علاوہ اور کچھ نہیں قرار پائیں گے۔ مکانی وقت باطل اور غیر حقیقی زمان کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ زمانِ حقیقی یا "مرورِ محض" جامد انداز میں ادراک کردہ امروز و دیروز کو قبول نہیں کرتا۔ یہ تو نام ہے حقیقی اور دائمی طور پر موجود "اَب" "Now" کا جو ماضی کو اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا بلکہ اسے اپنے سینے سے چمٹائے ساتھ لیے رہتا ہے اور اِسی سے مستقبل کو جنم دیتا ہے۔ گویا برگساں حقیقت کا ادراک جس طرح کرتا ہے اس کے مطابق حقیقت نام ہے مسلسل پیش قدمی کرنے والی تخلیقی حرکت کا جس کی ماہیت میں اضداد مخفی ہیں اور یہ جُوں جُوں ترقی کرتی جاتی ہے زیادہ سے زیادہ بیّن اور واضح ہوتی جاتی ہے۔ یہ مکمل کردہ کُل Completed Whole کا نام نہیں جس سے ہم کسی مکمل

نظامِ صداقت کا استخراج کر سکیں۔

آیئے اب ہم بیدل کی شاعری میں برگسانی فکر کے مختلف درجات کا کھوج لگائیں۔ البتہ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ بیدل نے نثر اور نظم کا کافی سرمایہ چھوڑا ہے۔ زیرِ نظر مقالہ صرف ان کے دیوان پر مبنی ہے (جو تقریباً تیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے) اور جس کا ایک خطی نسخہ خوش قسمتی سے راقم کے پاس ہے[۳]۔

(۱) پہلا قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ ہماری عقل حقیقت کی محض سطح کو چھو سکتی ہے۔ اس کے عمق میں داخل نہیں ہو سکتی۔ بیدل اس حقیقت پر زور دیتے ہوئے کبھی نہیں تھکتے:

"موج و کف مشکل کہ گردد محرمِ قعرِ محیط
عالمے بیتابِ تحقیق است و استعداد نیست

ترجمہ: "سمندر کی موج اور جھاگ سمندر کی گہرائیوں میں نہیں دیکھ سکتے۔ ایک عالم ہے جو حقیقت کی ماہیت جاننے کے لیے بے تاب ہے لیکن اس کی استعداد سے عاری ہے۔"

علم طبیعی منطقی استدلال سے مسلح ہو کر "حق" the Real کی نظریہ سازی کر کے اس کا خاتمہ کر ڈالتا ہے۔ یہ حقیقت کے بعد از مرگ معائنے اور تحلیل کے سوا کچھ نہیں اور نتیجۃً اسے ایک زندہ، پیش قدم متحرک کے طور پر گرفت میں نہیں لا سکتا:

"ایں جملہ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد
در خانۂ خورشید چراغانِ نجوم است"

ترجمہ: "یہ تمام دلائل جو تمھاری تحقیق و تفتیش سے پھوٹ رہے ہیں، چمکتے ہوئے سورج کے مقابلے میں ننھے ننھے ستاروں سے زیادہ کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔"

(۲) سوال یہ ہے کہ حق کے ادراک کا صحیح راستہ کیا ہے؟ شاعر اس کے جواب میں کہتا ہے:

"بیدل نشوی بے خبر از چاکِ گریباں
اینجاست کہ عنقاتہ پاگشت مگس را"[۵]

ترجمہ : "اے بیدل! اپنے باطن میں جھانک۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں عنقا (اصطلاحاتِ صوفیاء میں یہ لفظ حقیقت کی علامت کے طور پر مستعمل ہے) مگس کا شکار ہو جاتا ہے۔"

لیکن اس "وجدان" کا حصول کیسے ممکن ہے اور اس کے خدوخال کیا ہیں؟ اس ذیل میں برگساں اور بیدل دونوں کا جواب بالکل ایک ہے۔ یہ وجدان صوفیانہ مشاہدہ کی کوئی قسم نہیں ہے جو حالتِ جذب و سکر میں ہمیں عطا ہو جاتے۔ برگساں کے نزدیک یہ فکر کی ایک عمیق تر قسم کا نام ہے۔

جب ایم۔ ٹی۔ رائٹ نے برگساں کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اصل تصادم تو خیالِ عقلی intellectual thought اور بسر کردہ خیال Lived Thought کے مابین ہے تو برگساں نے جواباً کہا "میری رائے میں یہ اب بھی عقل پرستی intellectualism ہے۔" برگساں کے خیال میں "عقل پرستی" کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سچی عقلیت ہے جو اپنے خیالات کا زندہ تجربہ کرتی ہے اور دوسری جھوٹی عقل پرستی جو متحرک خیالات کو ساکن کر کے انھیں ٹھوس اور متحجر تصورات میں ڈھال دیتی ہے تاکہ جعلی سکوں کی طرح ان سے کھیلا جا سکے۔" برگساں کے خیال میں سچی عقلیت "مرورِ محض" کے ادراک کے دوران مکان کے عنصر کے خاتمے ہی کے ذریعے ممکن ہوتی ہے بالکل ایسے ہی جیسے طبیعیاتی سائنس خارجی حقیقت سے نپٹتے ہوئے زمان کے عنصر کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ بیدل بھی ٹھیک ایسا ہی طریق کار تجویز کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں :

"اے نکہتِ گل اندکے از رنگ بروں آ"

ترجمہ : "اے پھول کی خوشبو، رنگ کی دنیا سے باہر آ۔"

لفظ "رنگ" صوفیانہ اصطلاح میں مکان کی علامت ہے۔ صوفیاء خارج کی دنیا کو عالمِ رنگ و بو میں تقسیم کرتے ہیں۔ شاعر انسان کی نمائندگی کو جو خوشبو کے طور پر کرتا ہے جو عالمِ شعور کی غیر مرئی لطیف حرکت کی جانب اشارہ کرتی ہے اور اسے مشورہ

دیتا ہے کہ اگر وہ ماہیتِ اصلی کا اِدراک چاہتا ہے تو اسے خود کو مکان کے حدود سے آزاد کرنا چاہیے۔ پس طریقِ وجدانی کا مطالبہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ مکان سے نجات حاصل کی جاتے جو ہماری عقل کے لیے خارجی طور پر خاصا مشکل کام ہے کیونکہ اس کی نہاد ریاضیاتی ہے۔ بیدل مندرجہ بالا خیال کی وضاحت کے لیے ایک اور واضح علامت استعمال کرتے ہیں۔ وہ زندگی کو ایک دریا کے رُوپ میں دیکھتے ہیں۔ جب تک اِس دریا کی سطح خاموش اور پُرسکون رہتی ہے، لہریں بہتے ہوئے دھارے کے نیچے ڈھنپی ہوئی صورت میں رہتی ہیں بالکل اسی طرح جیسے لباس جسم کو ڈھانپ لیتا ہے۔ البتہ جب موج اِس جمود سے سر باہر نکالتی ہے تو دھارے کے تسلسل سے الگ ہو جاتی ہے، اپنے آپ کو مکان کے سپرد کر دیتی ہے اور مقابلتہً غیر متحرک ہو جاتی ہے۔ گویا یہ اپنے لباسِ سیلانی سے خود کو آزاد کر کے اپنے آپ کو عُریاں کر دیتی ہے۔ چشم آسا حباب کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے جو سیلان و طغیان سے باہر نکل کر اپنے لباسِ آبی کو اُتار پھینکتا ہے اور دوبارہ اِس دھارے میں ڈوب کر اپنے کھوئے ہوئے لباس کو بارِ دگر حاصل کر لیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری اب درج ذیل شعر کو سمجھنے کے قابل ہو گیا ہو گا :

"دریں دریا کہ عریانیست یکسر سازِ امواجش
حبابِ ما بہ پیراہن رسید از چشم پوشیدن"

ترجمہ : " زندگی کے اِس سمندر میں، جہاں لہریں باہر نکل کر خود کو عُریاں کر ڈالتی ہیں۔ میری زندگی کا حبابِ حقیر اپنی آنکھیں بند کر کے اپنا کھویا ہوا لباس حاصل کر لیتا ہے۔

یا برگساں کی زبان میں ہر ظاہری جمود یا انفصال جس نے زندگی کے غیر منقسم تسلسل میں وجدان کے ذریعے اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیا ہو۔

(۳) اگلا سوال یہ ہے کہ اس وجدان کا کشف کیا ہے؟ بیدل کے ذیل کے اشعار میں اس کا جواب مل جائے گا۔

(د)

"در طلب گاہِ دل چوں موج و حباب
منزل و جادہ ہر دو در سفر است"

ترجمہ : "دل (زندگی) کی اقلیم میں رستہ اور منزل دونوں امواج اور ببلوں کی طرح مسلسل متحرک ہیں۔"

(ب)

"ہستی روشِ نازِ جنوں تازکہ دارد
می آیدم از گردِ نفس بوئے خرامے"

انگریزی میں اس شعر کا ترجمہ قریب قریب ناممکن ہے۔ میں اس میں مضمر افکار کی توضیح کی کوشش کرتا ہوں۔ (دراصل) شاعر نفسِ انسانی کو (جو علامتِ حیات ہے) گرد و غبار کے لطیف ذرات کے انتشار سے تعبیر کرتا ہے جس سے لگتا ہے گویا وجود کی وسیع اقلیم میں سے کوئی شے نہایت تیزی سے گزر گئی ہے اور اپنے خطِ پیش اقدامی کے ساتھ گرد و غبار کا ایک ایسا ہی منتشر سلسلہ چھوڑ گئی ہے جیسے شہاب اپنی سلکِ آتشیں کے ساتھ ساتھ نور کی ایک لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ گویا نفسِ انسانی زندگی کی نزاکت کے مقابلے میں ایک ٹھوس مادہ ہے اور اس کا مضطرب انتشار کائنات میں زندگی کی حرکیتِ تیز رفتار کا اشاریہ!

(ج)

"سراپا وحشتم اما بناموسِ سبک روحی
ز چشمِ نقشِ پا چو ریگ می دارم سفر پنہاں"

صحرا کی ریت کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ہمہ وقت محوِ سفر رہتی ہے اگرچہ نقشِ پا کی آنکھ بھی اس کی حرکت دیکھ نہیں پاتی حالانکہ وہ (آنکھ) اپنی ماہیت و اصلیت کے اعتبار سے ریت سے نہایت قریبی تعلق رکھتی ہے (فارسی شعرا نقوشِ پا کو آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں) شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ بالکل اسی طرح ہمارے اندر حرکتِ حیات کی نزاکت کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔" میں سراپا وحشت ہوں لیکن باطنی زندگی کے ناموس کی خاطر صحرا کی ریت کی طرح نقوشِ پا کی نگاہوں سے بھی اسے پوشیدہ رکھتا ہوں۔

(د) "بیدل از خویش باید رفتن
ورنہ نتواں بآں خرام رسید"

ترجمہ: "اے بیدل! اگر تم محبوب کے خرامِ ناز کا نظارہ کرنا چاہتے ہو تو اپنے آپ سے باہر قدم دھرو" ـــــ گویا ہم اپنے وجدان کی قوّت ہی کے ذریعے حق کی حرکت کا نظارہ کر سکتے ہیں۔

(ہ) جائے آرام بوحشت کدۂ عالم نیست
ذرّہ نیست کہ سرگرم ہوائے رم نیست
باعثِ وحشتِ جسم است نفسہا بیدل
خاک تاہم نفسِ باد بود بے دم نیست

ترجمہ: "اس صحرا میں کہیں آرام نہیں۔ ایک ذرّہ بھی ایسا نہیں جو رم کرنے کے لیے بے تاب نہ ہو۔ حتیٰ کہ ذرّاتِ جسم بھی نفَسِ زندگی سے تعلق کے باعث منتشر ہو جانے کا میلان رکھتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟ ـــــ غبار و باد کا مجموعہ"۔

(س) "یک دو نفس خیال باز رشتۂ شوق کن دراز
تا ابد از ازل بتاز ملکِ خدات زندگی"

ترجمہ: "ایک دو لمحوں کے لیے اپنے خیال کو بھول جاؤ (گُم کر دو) رشتۂ شوق دراز کر دو اور پھر خدا کی وسیع اقلیم میں ازل سے ابد تک آزادی سے رَم کرتے رہو" ـــــ گویا وجدان کے لمحوں ہی میں ہم زندگی کی دائمی تیز رفتاری کے ساتھ خود کو متشخص کرتے ہیں۔

اُوپر درج کردہ اور شرح کردہ اشعار سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ شاعر کے خیال میں حرکت ہی ہر طرح زندگی کا جوہر ہے۔ البتہ قاری کو بیدل کے استعمال کردہ استعارات اور زبان کی فطری نارسائیوں سے جنم لینے والی کسی غلط فہمی کے ضمن میں خبردار رہنا ہوگا۔ بیدل کے اسلوب اظہار سے اشارہ ملتا ہے کہ وہ حرکت کو مطلق نہیں سمجھتے بلکہ ہمیشہ اس طرح اظہار کرتے ہیں گویا یہ کسی شے کی صفت ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح بیدل کے مطمحِ نظر کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ اگر حرکت حیات کا جوہر ہے تو یہ واضح ہے کہ اسے اصلی اور مطلق قرار دینا چاہیے بصورتِ دیگر زمان بحیثیت ایک حقیقت کے باقی نہیں رہے گا۔ حرکت کا یہ مفہوم قرار دینا اسے زمان کے ہم معنی بنانے کے مترادف ہے۔ ٹھیک یہی خیال ہمیں ان متعدد اشعار میں ملتا ہے، جہاں شاعر ہمیں غیر حقیقی زمان کے تصوّر سے متنبہ کرتا ہے جسے ہماری ریاضیاتی سوچ برگساں کی اصطلاح میں "غبار لمحات" کی شکل دے دیتی ہے۔ بیدل نے ذیل کے دو اشعار میں زمانِ حقیقی اور زمانِ غیر حقیقی کا فرق بہت خوبی سے واضح کیا ہے:

بنظمِ عمر کہ سر تا سرش روانی بود
خیالِ مدتِ موہوم سکتہ خوانی بود

ہر چہ از مدتِ ہست و بود است
دیرہا پیش خرام زود است

ترجمہ: (۱) "شعرِ حیات کی بحر میں، جو سر تا سر روانی ہے، زمانِ غیر حقیقی کا تصوّر ایک سکتے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔"

(۲) "(زندگی کے) تیز تحرّک کے مقابلے میں خارجی عالم کا زمان سوائے توقفات کے اور کچھ نہیں۔"

مندرجہ بالا اشعار سے ظاہر ہے کہ پہلے اور دوسرے شعر میں بالترتیب مستعمل "روانی"، "مدتِ موہوم"، "مدتِ ہست و بود" اور "خرام زود" کے الفاظ و تراکیب کا مقصود برگساں کے "مرورِ محض" اور مکانی زمان کے فرق کو واضح کرنا ہے۔ ہمارے شاعر کے نزدیک زمانِ حقیقی ایک مسلسل بہاؤ کا نام ہے اور مادے کے ساتھ اس کا انسلاک کسی صورت میں بھی اس کی حرکت کی تیزی تک نہیں پہنچ پاتا۔

"نشد مانعِ عمر قیدِ تعلق
تو رفتارِ ایں پائے در گل ندیدی"

ترجمہ: "جسم کے ساتھ انسلاک کے نتیجے میں ہم پر عاید ہونے والی پابندیاں زندگی کے بہاؤ کو روک نہیں سکتیں۔ معاملہ صرف اِس قدر ہے کہ تم اس پابگل کی رفتار دیکھنے سے قاصر ہو۔"

شاعر زمان کے ناقابلِ تقسیم اور مسلسل ہونے پر ذیل کے شعروں میں مزید زور دیتا ہے:

"غبارِ ماضی و مستقبل از جانِ تو می جوشد
درامروز است گم کہ واشگافی دی و فردا را" ۵

ترجمہ: "دیروز و فردا کا غبار تیرے حال سے اُٹھتا ہے۔ اپنے دیروز و فردا کا تجزیہ کرو تو تم انھیں اپنے حال میں گم پاؤ گے۔"

"زخود غافل گزشتی فالِ استقبال زدحالت
نگہ از جلوہ پیش افتاد امروزِ تو فردا شد"

ترجمہ: "تمھارا حال مستقبل کی پیش قیاسی محض اس لیے کرتا ہے کہ تم اپنے آپ سے آگاہ نہیں (اپنی ماہیتِ اصلی سے واقف نہیں)۔ (مستقبل کا تصوّر) سوائے اس آرزو کے کچھ نہیں کہ جلوہ و منظر سے نظر آگے بڑھ جائے۔"

"فطرتِ سست پے از پیروئ وہم امل
لغزشے خورد کہ امروزِ مرا فردا شد"

ترجمہ: "موہوم اُمیدوں کی پیروی کرتے ہوتے میری فطرتِ سست نے ایسی لغزش کھائی کہ میرا "امروز" "فردا" میں تبدیل ہوگیا۔"

آخری دو اشعار میں پایا جانے والا مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔ شاعر ایک نفسیاتی مسئلے کا، یعنی یہ کہ ہم زمان کو کس طرح مبدل بہ مکان spatialise کرتے ہیں، شاعرانہ حل پیش کرتا ہے اور بتاتا ہے کہ "ہنوز" not-yet کا تصوّر۶ یا تو فطرتِ سست کی آرزوئے موہوم کی پیروی کا نام ہے یا اُمید کا نظر آنے والا اسراب محض، جو نتیجہ ہے متحرک اور تخلیقی شے کو ساکن اور جامد بنا دینے کا۔ مسلمان متفکرین کے

یہاں دائمی حقیقتِ خالقہ کا تصوّر دینا نہیں۔ مسلمان علمائے کلام کے نزدیک، جو معبود کو ایک لامتناہی قوّتِ ذاتی تصوّر کرتے تھے، خدا کی تخلیقی قوت کائنات میں کھپ کر ختم نہیں ہو گئی۔ کائنات کسی شئے کُلّی کا نام نہیں جو محض ایک دفعہ پیدا کر دی گئی۔ یہ کسی اتمام کا نہیں بلکہ مسلسل عمل کا نام ہے۔ پس کائنات کے باب میں ہمارا علم ہمیشہ صداقت کا ایک بے معنی کارنامہ ٹھہرے گا کیونکہ اپنی اصل میں ایک کامل نظام اور ضابطہ (کی تشکیل) انسان کے بس میں ہے ہی نہیں اور کائنات کے تمام تر امکانات کا علم اللہ ہی کو ہے۔ حقیقی حال سے آگے کچھ نہیں۔ بیدلؔ کے خیال میں "وہاں" دراصل "یہاں" کی نقاب اوڑھے ہوئے ہے:

"ہر چہ آنجاست چوں آنجا رسی اینجا گردد
چہ خیال است کہ امروز تو فردا گردد"

ترجمہ: "جو بظاہر "وہاں" ہے۔ جب تم اس تک رسائی حاصل کرتے ہو تو "یہاں" بن جاتا ہے۔ اسی طرح تمہارے امروز نے فردا کی نقاب اوڑھ رکھی ہے۔"

(۴) اب ہم فلسفۂ بیدل کے ایک اور اہم جزیے کی طرف توجہ دیتے ہیں، اگر اشیاء کا جوہر حرکتِ مطلق ہے تو سوال یہ ہے کہ ہمیں اپنے اِرد گرد غیر متحرّک ٹھوس چیزیں کیوں دکھائی دیتی ہیں؟ برگساں نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ تاریخِ فکرِ انسانی کا نادر ترین جواب ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ جوششِ حیات کی فطرت میں، جیسا کہ ہر جگہ مشہور ہے، دو رُجحانات ملتے ہیں جو بیک وقت ایک دُوسرے کی تکمیل اور مخالفت کرتے نظر آتے ہیں —— ایک تو حرکتِ پیش قدم اور دوسری حرکتِ رجعی۔ ان دونوں رُجحانات کی زندگی تمام زندہ اشیاء کے یہاں جبلت اور ذہانت کے ذریعے ہوتی ہے۔ حرکتِ رجعی کا مقصد آگے بڑھتے ہوئے نفسی ریلے Psychic Rush کو جامد کرنا یعنی بریک کی طرح اسے پیچھے سے کھینچنا اور عملی تقاضوں کی روشنی میں اسے ایک جامد صورت میں متشکل کر دینا ہے۔ ہم جس شے کو مادہ یا امتداد Extension کہتے ہیں وہ روحانی حقیقت سے کوئی الگ شے نہیں ہے۔ دونوں قابلِ امتیاز متخالف حرکات ہیں لیکن حرکتِ اصلی میں ناقابلِ انفصال ہیں۔ زندگی کے عملی تقاضے اس کے بہاؤ کو چھپانے اور اسے ایک شئے

جامد دیکھنے پر مجبور ہیں۔ اس مقصد کے لیے زندگی اپنے ارتقاء کے دوران انتخاب کار ذہانت کا حربہ وضع کرتی ہے جو اسے نقاب پہنانے اور بہ تقاضائے عملی نیا روپ دینے کے لیے نہایت موزوں ہے۔ گویا وہی شے جو بظاہر زندگی کے ارتقاء میں حارج ہوتی ہے، اس کی حرکت کا رخ متعین کرتی اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ پس برگساں کے نزدیک مادہ آئینۂ عمل میں زندگی کے خود کو مشاہدہ کرنے سے عبارت ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس باب میں بیدل کا نقطۂ نظر بھی ٹھیک ایسا ہی ہے۔ اگرچہ انھیں اس خیال کی معنویت اور قوت کا کامل شعور نہیں۔ درج ذیل اشعار میرے معروضے کی تصدیق کریں گے:

(i) "تنزیہ ز آگاہی ما گشت کدورت
جاں بود کہ در فکرِ خود افتاد و بدن شد"

ترجمہ: "ہماری آگہی نے صفائے مطلق کو گرد و غبار بنا ڈالا۔ ہماری جان —— جوششِ حیات —— اپنے تقاضوں کی خاطر کثیف ہو کر جسم و مادہ میں تبدیل ہو گئی۔"

(ii) "جلوہ از شوخی نقابِ حیرتے افگندہ است
رنگِ صہبا در نظرہا کارِ مینا می کند"

ترجمہ: "(شراب کی) اُڑتی ہوئی چمک دمک نے خود کو نقابِ حیرت میں چھپا لیا ہے اور شراب کا رنگ نگاہوں کے لیے صراحی بن گیا ہے۔"

شعر کے پہلے نصف میں "حیرت" کا لفظی مطلب "استعجاب" ہے لیکن بیدل جذبۂ حیرت کی نفسیاتی ماہیت کے پیشِ نظر اسے ہمیشہ عدمِ حرکت یا "سکون" کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا مطلب محض اس قدر ہے کہ بظاہر جامد اور غیر متحرک مادہ جو ہمیں اپنے ارد گرد نظر آتا ہے حقیقت سے باہر نہیں۔ یہ تو شراب کی اُڑتی ہوئی تجلی کا دوسرا نام ہے جس کی رفتار کو روک دیا گیا ہو اور جو ہمیں اس ٹھوس صراحی کی شکل میں نظر آ رہی ہو جس نے اس کے بہاؤ کو روک رکھا ہو۔

(iii) "حائلے نیست بجولانگہِ معنیٔ ہشدار
خوابِ پا در رہِ ما سنگِ نشاں می باشد"

ترجمہ: "حقیقت کی جولانگاہ میں کوئی چیز حائل نہیں حتیٰ کہ سو جانے والا پاؤں، (حرکتِ مقیّدہ) بھی اس راہ میں سنگِ نشاں کا کام دیتا ہے۔"

اِس شعر میں بیدل وُہی استعارہ (سنگِ میل) اِستعمال کرتے ہیں جو برگساں کے بعض شارحین نے اپنے مطلب کی وضاحت کے لیے اِستعمال کیا ہے۔ شاعر کا مقصود یہ ہے کہ حقیقت کا جوہر حرکتِ دائمی ہے جو شے بظاہر اس حرکت کو روکتی نظر آتی ہے، اصل میں مزید پیش قدمی کے لیے سنگِ نشاں کا سا کام دیتی ہے۔

(iv) "گہ تغافل می تراشد گاہ نیرنگِ نگاہ
جلوہ را آئینۂ ما سخت رُسوا کردہ است"

ترجمہ: "ہمارا آئینہ (ہماری عقل) حقیقت کی ماہیت کے باب میں رُسوا کُن "انکشافات" کرتا ہے۔ کبھی تو وہ حقیقت کو تغافل (امتداد) قرار دیتا ہے اور کبھی نیرنگِ نگاہ۔"

شعر کے پہلے نصف میں مستعمل "تغافل" اور "نگاہ" کے الفاظ دراصل مادہ اور شعور، جسم اور نفس اور فکر اور امتداد کی علامتیں ہیں۔ بالخصوص اوّل الذکر کا شعر میں اِستعمال بہت برمحل ہے کیونکہ یہ مادّے کی نفسی جہت کو ظاہر کرتا ہے۔ بیدل کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی وحدت میں بظاہر پائی جانے والی ثنویت صرف ہمارے زاویۂ نگاہ کی وجہ سے ہے۔ ہم اسے اپنی عقل کی عینک سے دیکھتے ہیں جو ہمارے اِدراک کے عمل کا ستیاناس کر دیتی ہے اور اس شدید ثنویت کو ظاہر کرتی ہے جو حق کی فطرت میں سرے سے وجُود ہی نہیں رکھتی۔

(۷) اب اِس سوال کے جواب میں کہ عقل ہمارے اِدراکِ حقیقت کو تلف کیوں کر دیتی ہے ہمارے شاعر کا موقف یہ ہے کہ ہمارا عقلی طریقِ کار زندگی کے عملی مطالبات میں کاملاً رنگا ہوا ہوتا ہے:

"زموج خیز فنا کوہ و دشت یک دریاست
خیالِ تشنہ لبِ ماسراب می ریزد"

شعر میں مستعمل لفظ "فنا" کا لغوی مطلب کلیتہً مٹ جانا ہے۔ البتہ صوفیانہ اصطلاح میں اس لفظ کا مطلب نفیٔ ذات یا ذاتِ الٰہ میں کلیتہً جذب ہوجانا ہے۔ گویا لفظِ فنا کا مطلب صرف اناتِ انفرادی کے حوالے سے نفی ہے جبکہ ذاتِ مطلق کے حوالے سے یہ کلیتہً اثبات ہی اثبات ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ "ذاتِ مطلق کے سمندر میں کوہ و دشت ایک ہی مسلسل بہاؤ کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہ تو ہمارا پیاسا ادراک ہے جو اس میں سراب آرائی کرتا ہے۔" صرف پیاسے ہی سراب سے دھوکا کھاتے ہیں کیونکہ ایک زبردست عملی طلب (یعنی پیاس کی تسکین کی خواہش) ان کے ادراک کی نوعیت کا تعین کرتی ہے اور صحرا کی خشک ریت کو چادرِ آب کی شکل میں دیکھتی ہے۔ البتہ میرا خیال ہے کہ بیدل اس خیال کے ابلاغ میں کہ ہمارے علم کی ہیئت اور معیار کا تعین زندگی کے عملی مطالبات کے ذریعے ہوتا ہے، ناکام رہا ہے۔ عرفی نے بھی ذیل کے شعر میں اس مضمون کو یوں باندھا ہے:

"زنقصِ تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز
دلت فریب گراز جلوۂ سراب نخورد"[۹]

ترجمہ: "اگر تم نے سراب سے دھوکا نہیں کھایا تو اپنی عقل پر مغرور ہونے کی ضرورت نہیں۔ اصل میں تو تم اپنی تشنہ لبی میں کمی کے باعث سراب کا دھوکا کھانے سے بچ گئے۔"

گویا عرفی کے نزدیک ہمارے حسی ادراک کے علم کی نوعیت مکمل طور پر عملی مطالبات کے عدم یا وجود کی چھوٹ لیے ہوتے ہوتی ہے۔ البتہ بیدل عرفی کی نسبت زیادہ عمیق خیال کی ترسیل کرنا چاہتے ہیں۔ بیدل کے اعتراض کا ہدف ہمارا نظری علم ہے۔ چوتھے پیرے میں درج شعر میں آئینہ کا جو حوالہ آیا ہے وہ حیات کی واحد مسلسل حرکت میں موجود جمادات کی پریشان کن کثرت کو ظاہر کرتا ہے۔

(۷۱) ایک دُوسرے شعر میں نظری علم پر بیدل کا حملہ زیادہ تیز ہے۔ وہ اپنے خیال کو بہت حد تک پروفیسر ولیم جیمز کی طرح کا رُخ عطا کرتے ہیں۔ ولیم جیمز اسے ہماری جانب سے "حقیقت کی لفظی تعبیر" قرار دیتا ہے۔ "تعبیر لفظی" کی ترکیب سے سُوجھنے والے استعارے کو اپناتے ہُوئے بیدل ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ ہماری گفتار ہی ہے جو حرکی کو جامد میں تبدیل کر دیتی ہے اور ایک نظری منہاج پر کس کر اس کو مکان کا اسیر کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

"تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موج ایں بحر از زبانِ ما تلاطم کردہ است"

ترجمہ : "جب تک خاموشی کی حکمرانی تھی (یعنی جب تک حقیقت کی لفظی تعبیر نہیں کی گئی تھی) سب کچھ خاموش اور بے تشویش تھا۔ ہماری گفتگو نے سمندر کی موج میں ہلچل پیدا کر دی ہے۔"

حقیقت کی کُنہ تک کامل بصیرت اور رسائی یعنی اس کو اس کی اصل شکل میں دیکھنے کے لیے ہمیں لفظ کا سہارا لینا ترک کر دینا چاہیے۔ بحیثیت علم کے ایک منبع کے تمام تر نظریہ سازی پروفیسر جیمز کے الفاظ میں "کسی شخص کو جو اپنے کام میں جُتا ہو، ایک اجنبی زبان میں چیلنج کرنے کے مترادف ہے۔" ہمارے سامنے ایک ہی رستہ کھلا ہے اور وُہ ہے حقیقی زندگی کے ساتھ خود کو مشخص کرنا۔ فی الواقع اس پیش قدم حرکت سے قدم ملانے کے لیے اور اس سے مناسبت کی بنا پر عقل حقیقت کے صرف اُوپری چھلکے کو مس کرتی ہے۔ اس کی مثال ماہی گیر کے اس جال کی سی ہے جو پانی میں ڈُوبتا تو ہے لیکن اس کے بہاؤ کو گرفت میں نہیں لا سکتا۔ چنانچہ زندگی کے تضادات سے نجات حاصل کرنے کے لیے بیدل خاموشی یا حقیقت کے سکوت کا نسخہ تجویز کرتے ہیں :

"تا خموشی نگزینی حق و باطل باقی است
رشتہ راکہ گرہ جمع نسازد دو سر است"

ترجمہ : "تم جب تک خاموشی اختیار نہیں کرتے، صورت و معنی کا امتیاز باقی

رہے گا۔ وہ دھاگا جس کو گرہ نہ لگائی گئی ہو ہمیشہ دوسرا رہتا ہے۔"

(۵) اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا بیدل کا تصوّرِ حقیقت حیاتِ بعد الممات کا کوئی ایسا یقین دلاتا ہے جیسا کہ اسلام میں مفہوم ہے۔ ولڈن کار[۱۰] یہ سوال فلسفے کے حوالے سے اُٹھاتا ہے اور کہتا ہے :

"یہ یقیناً ناممکن ہے کہ کسی شخص کی رُوح بحیثیت اس کی روح کے جسم سے الگ ہو کر موجود رہ سکے کیونکہ یہ جسمیت ہی تو ہے جس سے انفرادیت کا خمیر اُٹھتا ہے۔ لیکن یہ تصوّر کرنا عین ممکن ہے (اگر ہمیں اس بات پر اور کوئی شبہ نہ ہو تو) کہ جسم کی حیات بعد الممات کا معجزہ حقیقت ہو سکتا ہے۔ بدیہی طور پر فلسفے میں کسی ایسے عقیدے کی توثیق ڈھونڈنا کارِ عبث ہو گا لیکن اس کی نفی کرنا بھی فلسفے کے حدُود سے باہر ہونے کے مترادف ہے۔۔۔۔۔ لیکن یہ صرف فلسفۂ تغیر ہی ہے جو ہمیں اپنی بقا کے امکان کی واضح بنیاد فراہم کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ "مرورِ محض" کی حقیقت میں ماضی اپنی تمام تر کُلّیت میں محفوظ و موجُود ہوتا ہے۔ سو اگر ماضی کو محفوظ رکھنا "مرورِ محض" کا لازمی خاصہ ہے تو کیا ایسا ممکن نہیں کہ کوئی ایسا ذریعہ موجُود ہو یا بعض کے نزدیک یقیناً موجُود ہونا چاہیے جس کے ذریعے حیات اِس اِنفرادی سرگزشت کو محفوظ کر لے جو بوقتِ مرگ بظاہر اپنا تسلسل توڑ لیتی ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو کائنات میں ہونے والا اضیاع ناقابلِ بیان ہے کیونکہ کم و بیش ہر زندہ وجُود جرثومے سے نمُو پا کر تکمیل کو پہنچنے اور اگلی نسل میں منتقل ہونے سے ماورا ایک اور فعلیت بھی رکھتا ہے۔ اگر اس اَمر کا ثبوت مہیّا ہو جائے تو یہ ہمارے علم کے عین مطابق ہو گا لیکن اس کا جاننا شاید ہمارے لیے کبھی ممکن نہ ہو۔"[۱۱]

یہ بات البتہ یاد رکھنی چاہیے کہ اگر زندگی ایک نفسی بہاؤ ہے جو ماضی کو اپنے ساتھ لے کر رواں دواں ہے اور اِس طرح اپنی تاریخ کو محفوظ رکھے ہوئے ہے تو یہ بات واضح

ہو جاتی ہے کہ حیات کا ہر آگے بڑھنے والا تخلیقی قدم یقیناً، ایک نئی صورتِ حال کے مترادف ہو گا اور اسے تکرارِ محض قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سو میرا خیال ہے کہ بیدل اور برگسان دونوں کے فلسفے جسم کی حیات بعد الممات کی نفی کرتے ہیں۔ بیدل کا موقف تو اس مسئلے پر مکمل طور پر واضح ہے اور وہ کسی ایسے استخراج سے خوف زدہ نظر نہیں آتے ہیں جو ان کے تصورِ حیات سے لازماً صدور کرتا ہے گو یہ تصور اسلام کی تعلیمات سے متصادم ہی کیوں نہ ہو! وہ کہتے ہیں:

" گل یادِ غنچہ می کند و سینہ مے درد
رفت آنکہ جمع می شدم اکنوں نمی شود "

ترجمہ: "پھول اپنی حالتِ غنچگی کو یاد کر کے اپنا سینہ چاک کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اے کاش میں اس حالت کی طرف رجعت کر سکتا حالانکہ اب یہ ناممکن ہے۔"

بیدل کی فکریات کے تمام نمایاں پہلوؤں کی طرف قاری کی توجہ مبذول کرا چکنے کے بعد اب مجھے ان کے تصورات کا تنقیدی جائزہ لینا چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قاری اس امر میں مجھ سے متفق ہو گا جب میں یہ کہتا ہوں کہ کسی ایسے شخص سے جس کا میدان فلسفہ کی بجائے شاعری ہو اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کسی منضبط نظامِ مابعد الطبیعیات کی توقع نہیں رکھنی چاہیے۔ لیکن جب ہم بیدل کی شاعری کا توجہ سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگرچہ تخیلی اظہار سے ان کا عشق ان کو منطقی تحلیل و تجزیہ کی مہلت نہیں دیتا تاہم وہ اپنے فلسفیانہ فریضے کی اہمیت کا کامل شعور رکھتے ہیں۔ اگر ہم ان کے تصورِ عقل اور نظریۂ کشف و وجدان کا جائزہ لیں تو واضح ہوتا ہے کہ حقیقت کی ماہیت اصلی و نہائی کے باب میں ان کی شاعری میں فلسفیانہ حقائق کا ایک خزینہ موجود ہے جس کی تفصیلات وہ ایک فلسفی کی بجائے ایک شاعر کے اسلوب میں متعین کرتے ہیں۔ ان حقائق کی تو ان کی شاعری میں کافی وضاحت موجود ہے کہ ہماری زندگی تو آگے بڑھ رہی ہوتی ہے اور ہم تفکر بہ حوالہ ماضی کرتے ہیں اور یہ کہ فکر اور امتداد کی دو متعارض حرکات اصلی تکون میں ایک دوسرے سے جدا نہیں کی جا سکتیں۔ لیکن اس

ہیں واضح تفصیلات کی وہ دولت اور تجزیۂ زمان کے باب میں وہ عملی رویّہ موجود نہیں جو برگساں کے فلسفے کی خصوصیت ہے۔ جہاں تک مقدمۂ اوّل کا تعلق ہے، انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم بیدل سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ بنیادی طور پر شاعر ہیں لیکن ہم ان سے دُوسری شق کا مطالبہ ضرور کر سکتے ہیں۔ لیکن بیدل کی شاعری ہماری توقع کی نفی کرتی ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کی ہر نظری تعمیر بے ثمر ہے۔ وہ ہمیں نصیحت کرتے ہیں کہ ہمیں مقرون concrete کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ آئینے کا حسن اُس کے انعکاس میں نہیں۔

"دِل را لفریبی بہ فسونہائے تعیّن
آرائشِ این آئینہ تمثال نباشد"

کیا برگساں کا اپنا نظام اُس کی دانست میں حقیقت کو ایک طرح سے نظریے میں ڈھالنے کے مترادف نہیں؟ کیا حقیقت کے ضمن میں اِس نظریہ ساز عقل سے کام لیتے ہُوئے جو اپنی نہاد میں اشیاء کے اصلی بہاؤ کو مکان کے حدُود میں محدود کر کے اس کو فنا کر ڈالتی ہے، ہمارا رویہ عملی نہیں ہوتا؟ کیا برگساں کا عملی رویّہ زیادہ نفع بخش ہونے اور مختصر طریقہ ہائے کار، ہُنرکاریوں اور تدبیر کاریوں کے حصُول کے امکان کے علاوہ کچھ ہے؟ کیا تجربی سائنس ہمیں اس سے زیادہ کچھ دے سکتی ہے؟ اگر نفسی بہاؤ اور زندگی کے پیش قدم سیلان کی ماہیت میں پیش قدم اور رجعت آثار دونوں قسم کے رُجحانات مضمر ہیں تو ہمیں اس کی منصوبہ جاتی اور ریاضیاتی نمائندگی کو مکمل طور پر ترک کر کے اپنی تمام اُمیدوں کو صرف وجدان پر مرتکز کیوں نہ کر دینا چاہیے؟ کیا ہمیں اس کائنات میں جو جیسی ہے، رہنا ہے یا اس کائنات میں جسے عقل نے تعمیر کیا ہے اور تعمیر کے عمل میں اُس کا حلیہ بگاڑ دیا ہے؟ برگساں کا عملی نقطۂ نظر اگرچہ مکانیاتی مراکزِ حیات کے حوالے سے ہمارے لیے زیادہ نفع بخش ہو سکتا ہے لیکن یہ پُرانے دانشوروں کے خالصتہً عقلی نقطہ ہائے نظر کے مقابلے میں اتنا عقلی نہیں۔ زندگی کے باب میں عملی اور عقلی دونوں نقطہ ہائے نظر چونکہ حقیقت کی خارجی سطح ہی سے استفادہ کرتے ہیں جبکہ حقیقت اور

صداقت کو بحیثیت ایک طغیانِ مسلسل کے ہمیشہ ان کی نگاہ سے اوجھل رہنا ہے، اِس لیے یہ دونوں زندگی کی غایتِ اصلی تک کامل رہنمائی کرنے میں یکساں طور پر ناکام ہیں۔ ان کے درمیان جو فرق ہے، وہ درجے کا ہے، نوع کا نہیں۔ ہمارے تجربے کا یہی زاویہ ہمیں حقیقت تک لے جانے کے برعکس مسلمہ طور پر حقیقت کے چہرے کا حجاب بن جاتا ہے۔ پھر ہم آخر اس زاویے کی تقلید کیوں کریں اور اس کے بارے میں کسی قسم کی امید کیوں رکھیں؟ جب یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہمارے تجربۂ منفصل distributive experience کا ایک پہلو اور بھی ہے ـــــ تسلسلِ مطلق کا پہلو ـــــ جو خود حقیقت کو منکشف کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہُوا کہ اعلیٰ ترین علم وجدان کی کارکردگی ہے نہ کہ دقّتِ مشاہدہ کا نتیجہ، خواہ یہ نفع بخش اور سُودمند ہی کیوں نہ ہو؟ عقلیت پرستی اور تجربیت بھی گویا یکساں طور پر بیکار ٹھہرے گو موخر الذکر نے طریقہ ہائے کار کی نشاندہی کرکے اشیا پر ہماری گرفت کے حدود کو وسیع کر سکتی ہے اور ہمیں (ایک درجے میں) ایسا اطمینان اور سکون مہیا کر سکتی ہے جو حقیقت کی ماہیت کے باب میں حتمی علم کی ہماری آرزو کا جواز نہیں بن سکتا۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا اعلیٰ ترین نصب العین حقیقت کے ٹھوس مظاہر میں سے ہو کر گزر جانا نہیں بلکہ ان قوتوں کو تسخیر کرکے جو ہمیں اس سے جُدا رکھتی ہیں، اس کے بسیط اور وسیع بہاؤ میں خود کو گم کر دینا ہے۔" صرف اپنے جمود سے نجات حاصل کرکے ہی موتی سمندر سے ـــــ جس سے اُس نے جنم لیا اور پھر خود کو جُدا کر لیا ـــــ ہم آغوش ہو کر بقا حاصل کر سکتا ہے۔":

"آسودگی از بحر جدا کرد گہر را"

مذکورہ بالا استدلال اگرچہ بظاہر بہت قوی نظر آتا ہے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ یہ اِس قسم کے وجدان کا جواز مہیا نہیں کرتا جس قسم کے وجدان کی برگساں کے خیال میں ایسے استدلال کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ جن مختلف مقدّمات Premises پر برگساں کا استخراجِ نتیجہ مبنی ہے، ان کا تفصیلی جائزہ دراصل برگساں کے فلسفے کی تنقید کے مترادف ہوگا اور اِس قسم کے کام کے لیے انیسویں صدی میں جرمنی میں رُومانوی تحریک کے ارتقا

اور خصوصاً ریوسان Ravaisson کے حوالے سے جس نے قیاس ہے کہ شیلنگ کے اثرات برگساں تک منتقل کیے، برگساں تک رسائی حاصل ہو گی اور اگر ہم برگساں کے فلسفے کی بیخ کنی کرنے میں کامیاب ہو بھی جائیں تو ہماری اِس کامیابی کا مطلب لازمی طور پر اِس قسم کے وجدان کی بیخ کنی کے مترادف نہیں ہوگا جس کے علمبردار بیدل ہیں کیونکہ وجدانی نوع کے علم کی ضرورت کی بُنیاد میرے خیال میں کامیابی کے ساتھ تمام علمِ انسانی کی محدودیت کے عمومی تصور پر رکھی جا سکتی ہے جسے کسی شخص نے بھی جھٹلایا نہیں۔ یہاں یہ نکتہ اُٹھایا جا سکتا ہے کہ برگساں کا تصورِ عقلِ انسانی ان کارناموں کو جو اس نے مذہب، فن اور اخلاق کے میدان میں انجام دیئے ہیں، خاطر میں نہیں لاتا۔ رُوح کی مکانیت کاری کی تائید میں اس استدلال میں، جیسا کہ اسے حیاتیاتی سوچ کے ذریعے متعیّن کیا گیا ہے، یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ انسان کی تمام ضروریات مادّے کے عملی وقوف کے ذریعے پُوری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ بے سوچا سمجھا مفروضہ ہے جو برگساں کے اِس پست اور غیر مناسب تصوّرِ انسان کا باعث بنا ہے۔ صرف ایک انجینیئر کا (یک رُخا) تجربہ نہیں بلکہ انسان کا بحیثیت ایک انسان کے کامل تجربہ ہی انسانی عقل کے وظیفے کا شعُورِ کامل فراہم کر سکتا ہے۔ اِنسانی علم کے تجزیے کے سلسلے میں کانٹ بھی ٹھیک یہی طریقِ کار اختیار کرتا ہے یعنی اس نے بھی بے سوچے سمجھے انسانی ذہن کا ایک مخصوص وظیفہ فرض کر لیا۔ لیکن (دلچسپ بات یہ ہے کہ) برگساں کو کانٹ پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے مسئلے کو غلط طور پر بیان کیا ہے اور یوں گویا شروع ہی سے اس کے حل کو مخدوش کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تمام دلائل جو وہ کانٹ کے خلاف دیتا ہے اتنی ہی شدّت سے خود اس کے اپنے طریقِ کار کے خلاف جاتے ہیں۔ برگساں کا استدلال اسی صُورت میں صائب ہو سکتا ہے اگر ہم انسان کو مادّہ کا ایک ٹکڑا خیال کریں جسے اپنے آپ کو مسلسل ایسے ماحول میں ٹھونسنا ہے جو اس کے زوال اور انتشار کے لیے برسرِ کار ہے جبکہ انسانی تاریخ بتاتی ہے انسان محض حیوان نہیں اور بعض اوقات اس کی ضروریات ایسی ہوتی ہیں کہ وہ ان کے حصُول کے لیے اپنی مادّی (خواہش) قربان کر سکتا ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ برگساں اس کا یہ جواب دے کہ جنھیں آپ انسان کے اعلیٰ تقاضے

کہہ رہے ہیں۔ ان کی تسکین وجدانی مشاہدات سے ہو جاتی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں اور بیدل واقعتاً ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔ اس لیے ہمارا اصل کام وجدان کے مذکورہ دعوے کا تجزیہ کرنا ہے۔

برگساں کے نظامِ فکر میں (میں یہاں نظامِ فکر کی ترکیب کو ڈھیلے ڈھالے مفہوم میں استعمال کر رہا ہوں۔ درحقیقت برگساں کا فلسفہ کوئی نظامِ فکر ہے نہیں) عقل کی حیثیت ایک ازلی گناہ کی سی ہے جس کے ارتکاب سے زندگی کا اپنے بارے میں ایک غلط تصور وجود میں آیا۔ اب اس کے حقیقی تصور تک رسائی کی ایک ہی صورت ہے کہ زندگی ظہورِ عقل سے قبل کے دور کی طرف رجعت کر جائے اور یوں مراجعت کرتے ہوئے خود کو حیوانی یا نباتاتی حالتِ شعور تک یا شاید اس سے بھی نیچے اُتر کر اس پروٹوزوئی حالتِ شعور تک لے جائے جہاں مادیت تقریباً نقطۂ غیاب protozoa تک پہنچ جاتی ہے۔ کیا حیات کی ایسی صورت کے لیے جس نے عقل کو ارتقاء بخشا ہو اور خود کو لباسِ مادہ میں ملبوس کر لیا ہو، اس طرح کی رجعت ممکن ہے؟ یہ شاید حیات کی ان انواع کے لیے تو ممکن ہو جو آغازِ حیات کے بالکل ابتدائی مراحل کے قریب ترین ہوں لیکن یہ انسان کے لیے جو انتہائی پیچیدہ قسم کی نامیاتی وحدت میں ترقی کر کے ارتقاء کے انتہائی اُونچے معیار پر فائز ہو چکا ہے، ہرگز ممکن نہیں۔ لیکن یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہم عملِ جذب کے ذریعے حیات کو اس نقطے تک لے جائیں جہاں سے مادیت کا آغاز ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ عملِ جذب ہمیں دے گا کیا؟ برگساں کے نظام میں ہمیں صرف ایک مفروضہ ملتا ہے جس کی ارتقاء کے حقائق کے تجربی مطالعے کے ذریعے ہمیں آگے چل کر توثیق کرنا ہوگی۔ اگر ہم اس صورتِ حال کو اس طرح سمجھیں تو پتہ چلتا ہے کہ برگساں کا نظامِ فکر ذہانت کے ایک تیز کوندے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سجھا دیتی ہے جس کے دامن میں حقائق کا انتہائی قلیل سرمایہ ہو، خود برگساں ہمیں بتاتا ہے کہ یہ وجدان ہمیں اپنی تمام ٹھوس اور مادی بھول بھلیوں کے ساتھ موجود حقیقت کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کا تصورِ

وجدان اس کے نظامِ فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے، جو ذرا احتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجربیت کے رُوپ میں ظاہر ہوتی ہے جس پر مثالیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے (مرکزی فکر کو) مجروح کیے الگ کیا جا سکتا ہے۔ البتہ مجھے اس وجدان پر کوئی اعتراض نہیں جو ہمیں قابلِ عمل مفروضات مہیا کرتا ہے۔ مصیبت وہاں شروع ہوتی ہے جہاں اسے ایک ایسے مثالی نظریئے کے رُوپ میں پیش کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام مطالبات کی تشفّی کر سکتا ہو۔ بیدل کے یہاں وجدان اتنا علم کے منبع کے طور پر نہیں، جتنا زندگی کی مشکلات و مصائب سے نجات دہندہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ہمارا شاعر مُطلق نفسی حرکیت کو خُدا کے ساتھ متشخص کرتا نظر آتا ہے اور انفرادیت کی المناک قیود سے بلند ہونے کے لیے مُطلق the Absolute میں غرق ہو جانے کا نُسخہ تجویز کرتا ہے۔ اگر وجدان زندگی کے آلام سے نجات دلاتا اور ہمیں اپنی صادق ترین حیات کی طرف واپس لے آتا ہے تو اس صُورت میں بظاہر اہم ترین کام تو یہ ہوگا کہ مطلق میں لگائے گئے اس لمحاتی غوطے کو ایک مُستقل حالت میں بدل دیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ اگر وجدانی کشف مُستقل ہو جائے تو کیا ہو؟ کیا اس ماورائے شعوُر حالت کا مطلب ہماری تمام باطنی آرزوؤں کی تسکین ہوگا؟ کیا یہ ہمارے تمام پیچیدہ وجُود کی تشفّی کر دے گا؟ عمل، علم، حُسن اور کسی حد تک حسّی لذات —— یہ تمام عناصر —— ہماری شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ کیا وجدانی حالت ہماری گوناگوں سرگرمیوں کے لیے نئے رستے کھول دیتی ہے؟ کیا طویل یا مُستقل وجدانی حالت کا مطلب انسانی شعور کے کُلّی تعطّل سے زیادہ کچھ ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ پیچیدہ شخصیت کی ضروریات کی تشفّی کے برعکس ان ضروریات کے اصل محرّک کو تباہ کر دینے کے مُترادف ہوگا؟ اس قسم کی حالت کے ترغیب دینے کا مطلب بالفاظِ دیگر اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ انسان کے تمام نام نہاد اعلیٰ مطالبات جھُوٹے ہیں اور ان جھُوٹی آرزوؤں سے نجات کی صرف ایک ہی صُورت ہے کہ زندگی کے ان محرّکات و شرائط کو جو یہ ہم میں پیدا کرتی ہے، تباہ کر دیا جائے۔ اِنسانی شخصیت کا ایسا تصوّر

بے حد نفرت انگیز ہے اور اس کا مطلب ان لوگوں کو سوائے فلسفیانہ دلائل کے ساتھ پیش کردہ مشورۂ خودکشی کے اور کچھ نہیں، جنھیں حالات نے مایوس کر دیا ہے۔ لیکن شاید آپ یہ کہیں کہ وجدانی حالت ہماری انفرادی حالت کو برباد نہیں کرتی۔ یہ تو محض اس کے حدود کو وسیع کر کے اسے ایک وسیع تر شعور میں بدل دیتی ہے۔ جی ہاں، یہ ہمیں وسعت تو بخشتی ہے لیکن یہ وسعت دراصل نقطۂ شکست تک پہنچ جاتی ہے اور ہمیں زندگی کی تمام تر معنویت سے محروم کر دیتی ہے کیونکہ یہ نام نہاد وسعت نہ تو مبنی بر عقل ہوتی ہے نہ مبنی بر وجدان اور نہ مبنی بر عمل۔

تاریخِ انسانی ایک سنگین حقیقت ہے اور انسانی شخصیت کی عظمت تدریجی نفیِ ذات میں نہیں بلکہ مسلسل تہذیب و جذبے کے ذریعے اثبات و استحکامِ ذات میں ہے۔ اگر خدا، جیسا کہ بیدل بتاتے ہیں، لازماً حیات اور حرکیت ہے تو پھر وجدانی کشف کے ذریعے نہیں بلکہ صرف حیات اور حرکیت ہی کے ذریعے اس تک رسائی ممکن ہے۔ اگر کسی بھی مفہوم میں اُس نے ہمارے باطن میں رہنے کو ترجیح دی ہے اور ہماری شخصیت صرف ایک حجاب ہے جس نے اُسے چھپا رکھا ہے تو ہمارا فرض اس مکانِ صغیر کو ڈھا دینا نہیں جو اس نے اپنے رہنے کے لیے چنا ہے بلکہ اس مکان کی مٹی کی دیواروں کو عمل کے ذریعے چمکا کر اور انھیں شفاف آئینوں میں بدل کر ان کے ذریعے اس کی عظمت کو مجلّا اور مشہود کرنا ہے۔ دراصل فنا کا تصوّر تمام عجمی تصوّف کا عیب ہے (قاری کو یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ میرے نزدیک مسلم تصوّف اور عجمی تصوّف دو مختلف چیزیں ہیں) جو صدیوں سے مسلم دُنیا پر مُسلّط ہے اور اس کے زوال کا ایک بڑا سبب ہے۔ اِس قسم کے تصوّف نے ہر دَور کے بہترین مسلمانوں کی قوتوں کو نچوڑ لیا ہے اور غیر محسوس طور پر شریعت کے الہامی نظام کی بیخ کنی کر دی ہے جو اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کی ہنگامی اور اضطراری ضروریات کے دفعیہ کا محض ایک ذریعہ ہے اور بس یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ ہمہ اوست کی جانب حرکت دراصل مخلوق کے اندر خالق کے قرب کی تمنّا سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ جاننا اور تمیز کرنا آسان ہے کہ فلسفیانہ زبان میں ہمہ اوست کے "موجودِ کل" All کا افراد کے ساتھ ہونے کا، جنھیں وہ

اپنی ذات میں شامل اور مدغم کر لیتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ وُہ خدائے توحید کے اپنی مخلوق کے ساتھ تعلق کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ میرا ایمان ہے کہ ہمہ اوستی تصوّر دراصل زوال کی ایک ایسی لطیف قوت ہے جو خالق کے ساتھ زیادہ قربت کی بظاہر شیریں اور معصوم خواہش کے لبادے میں چھُپی ہُوتی ہے۔ اپنے جوہر میں یہ وُہ رُجحان ہے جو قوموں کے زوال سے پیدا ہوتا ہے۔ ایسے رُجحان کا مقصود کشمکشِ زندگی اور کاوشِ حیات کے رُجحان میں ڈھیل پیدا کرنا یا اسے ترک کرنا ہے اور یہ زندگی کے میدانِ جہاد سے ہمیشہ کے لیے بھاگ جانے کے مترادف ہے۔

لیکن بیدل کے فلسفے کے اخلاقی نتائج سے قطعِ نظر ہمیں خُود اسلامی علم کلام کے حوالے سے فلسفے پر نظر ڈالنا ہے۔ اگر خُدا حرکتِ حیات سے مشخّص ہے جیسا کہ بیدل کا خیال ہے تو یہ بات واضح ہے کہ وُہ "الٰہ فی الزمان" God in time ہے یعنی شاعر ہمیں ایک ایسے خُدا سے متعارف کراتا ہے جس کی ایک تاریخ ہے جس کا ایک حصّہ ظہور پذیر ہو چکا ہے اور اس کی ذات میں موجود ہے اور بعض کی تفصیل ہر لحظہ طے ہو رہی ہے۔ شاید خُدا کا کوئی تصوّر بھی قرآنِ حکیم کے پیش کردہ تصوّرِ الٰہ سے اس قدر متعارض نہ ہو گا جتنا یہ تصوّر۔ اس سے آگے چلیے تو سوال یہ ہے کہ بیدل کی مابعد الطبیعیات کے حوالے سے کائنات کی تخلیق کا آخر مقصد کیا ہے؟ کیا اس کا مقصد محض خُدا کی آزاد تخلیقی سرگرمی ہے جس کو وُہ گاہے گاہے معطّل کر دیتا ہے یا بالفاظِ دیگر خدا اپنے آزاد عمل کی خُود مخالفت کرتا رہتا ہے تاکہ وُہ خُود کو ایک مادّی کائنات میں distort کر سکے؟ گویا زیادہ آسان الفاظ میں یوں کہیے کہ بیدل کے تصوّف کے حوالے سے کائنات خُدا کے اس کے اپنے ہاتھوں تنزّل سے عبارت ہے۔ یوں گویا ہم ایران کے فلسفی پیغمبر مانی کے پیرو کے اس مفروضے سے واقعتاً دوچار ہو جاتے ہیں جس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ کائنات کی تخلیق نتیجہ ہے نورِ مطلق کے اپنے ایک حصّے کو دُھندلانے یا تاریک کرنے کا۔ واقعہ یہ ہے کہ دُنیا کی فکر کلیتہً مانی کے افکار و خیالات کے اثرات سے خُود کو کبھی آزاد نہیں کر سکی۔ مشرقی و مغربی افکار میں مانویت Manichaeanism اب تک موجُود ہے۔ قدیم

عیسائیت کے ارتقاء پر ان ایرانی افکار کا جو گہرا اثر پڑا وہ اب بھی یورپ کے فلسفوں میں مثلاً شوپنہار، ہیگل اور خود برگساں کے ہاں دیکھا جا سکتا ہے۔ دُنیا کے قدیم مذہبی نظاموں میں تنہا اسلام نے تصوّرِ الٰہ کی تہذیب کی لیکن عربوں کی فتحِ ایران کے نتیجے میں اسلام مانویت میں مبدّل ہو گیا۔ اور خدا کی خود ظلماتی کا تصوّر تنزّلیت 'Descent' کی شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمیز تھی جو اپنی روح کے اعتبار سے کلیتہً مانوی تھی، ظاہر ہوا۔ بہرحال ان خیالات سے قطعِ نظر ہم صوفی الٰہیّین سے صرف اتنا پوچھنا چاہتے ہیں کہ آخر خدا اپنے نور کو خود محجوب کرنا یا مادّے میں اُترنا کیوں چاہتا ہے؟ کیا اپنے اقتدار و عظمت کے ظہور کے لیے؟ یعنی ظہورِ ذات بذریعہ تنزّلِ ذات!! ذاتِ الٰہ کے عرفان کا یہ کتنا عجیب و غریب طریقہ ہے جسے صوفیا اپنا محبوب کہتے کبھی نہیں تھکتے۔ اگر کائنات کی تخلیق سے خدا کا مقصود اپنے اقتدار اور عظمت کا اظہار تھا تو لاشے سے تخلیق کا تصوّر تنزّل کے بیہودہ اور خوفناک تصور سے کہیں زیادہ معقول ہے۔ مزید برآں اگر آزاد حرکت اور مادّے میں نزول کے رُجحانات خدا کی فطرت میں مخفی تھے اور ان کا ظہور مشترک نقطے سے، جیسا کہ ان الٰہیّین کا خیال ہے، ہوا تو پھر یہ دونوں رُجحانات ایک دُوسرے کے مخالف کیسے قرار دیے جا سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں روح کو مادّے کی اسیر کیوں قرار دیا جاتا ہے جو راہبانہ مشقوں کے ذریعے خود کو اس قید سے چھڑانے کے لیے کوشاں ہے؟ اور پھر ایک رُجحان کو دُوسرے کی نسبت ارفع اور عظیم تر قرار دینے کی کیا وجہ ہے؟ بحیثیت اخلاقی نقطۂ نگاہ کے صوفیاء کا تصوّرِ تنزّل، لذتیت اور راہبیت دونوں کی بنیاد فراہم کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ مولانا جامی کی صوفیا کی سوانح پر مشتمل کتاب[۱۵] میں ایسے صوفی فرقوں کے حوالے ہیں جو اپنے اندر کے میفسٹوفلس[۱۶] Mephistophilis کے ہاتھوں گمراہ ہو کر فاؤسٹ Faust کی سی شدید ترین لذّاتِ نفس میں مُبتلا ہو گئے۔

یہ ہے تصوّف کی مابعد الطبیعیات اور بیدل کا تصورِ "جوششِ حیات جو خود اپنے تقاضے کے حصول کی تلاش میں نکلا اور مادّے میں تبدیل ہو گیا۔" یہ تصوّر صوفیا کے تصوّرِ

تنزل سے زیادہ کچھ نہیں جسے شعری اظہار کی نقاب پہنا دی گئی ہے۔ بیدل کے معاصرین میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو ان کی زندگی کی سادگی اور شرافت کے باعث انھیں ایک عظیم صُوفی تصوّر کرتے تھے[۱۷]۔ لیکن جہاں تک بیدل کی شاعری کے مافیہ کا تعلق ہے وہ خُود ہمیں اندوہناک لہجے میں بتاتے ہیں کہ کسی شخص نے ان کے پیغام پر کان نہ دھرا[۱۸] اور شاید یہ اچھا ہی ہُوا۔۔:

"یاراں نرسیدند بہ داد سخنِ من
نظمم چہ فسوں خواند کہ گوشِ ھمہ کر شد"

ترجمہ: "میرے دوستوں نے میری شاعری سے انصاف نہیں کیا۔ میری شاعری نے آخر ایسا کیا فسوں پھونکا کہ ہر شخص بہرہ ہوگیا؟"

حواشی

(از قلمِ مرتّب)

۱ نویں صدی عیسوی کا عظیم ترین ہندو فلسفی۔ ۳۲ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے اپنشد، برہما سوترا اور شرمید بھگوت گیتا کی تفسیریں لکھیں۔

۲ polyphonic کا لفظی ترجمہ تو کثیر الاصوات ہے لیکن سیاق و سباق کے اعتبار سے "کثیر الجہات" کی ترکیب لانا پڑی۔

۳ علامہ کا معمول تھا کہ وہ اپنی کتب پر کہیں کہیں ضروری نوٹس لکھا کرتے تھے۔ اگر دیوانِ بیدل کا خطی نسخہ (مملوکۂ اقبال) دستیاب ہو جاتا تو شاید مذکورہ جہت سے بلکہ اور کئی جہتوں سے اس کا مطالعہ مفید ہوتا لیکن افسوس ہے کہ نہ تو اسلامیہ کالج کو عطیہ دیے جانے والے ذخیرۂ کتب کی مطبوعہ فہرست میں اس مخطوطے کا سراغ مل سکا اور نہ اقبال میوزیم میں موجود علامہ کے نوادرات کی کامل فہرست Relics of Allama Iqbal Catalogue میں اس مخطوطے کا کہیں ذکر ہے:

ع کس نے خدا ہی جانے کہ کیدھر اڑا دیا؟

۴ کلیاتِ بیدل (منتخب) شائع کردہ الکتاب لاہور ۱۹۷۸ء (عکسی نسخہ مطبع صفدری بمبئی ۱۳۰۲ھ) میں شعر کا دوسرا مصرع یوں ہے:

ع اینجاست کہ عنقا تہِ بال است مگس را

ملاحظہ ہو کتابِ مذکورہ کا ص ۱۱

۵ ایڈمنڈ لی رائے (۱۸۷۰-۱۹۵۴ء) سائنس، اخلاقیات اور مذہبیات کا فرانسیسی عالم اور فلسفی تھا۔ اپنے افکار کے ضمن میں اس نے برگساں سے بہت استفادہ کیا۔ رائے سائنسی حقائق کی اصلیت کا، نتائج کے حوالے سے

جائزہ لیتا تھا اور اِس باب میں اس کے کئی معاصر مثلاً برگساں، ہنری پائن کیئر اور اِی وِل بوائس اس کے شریک تھے۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی علم، معروض (مع اس کی حقیقتِ اصلیہ کے) کے ساتھ مشخص ہونے کے مترادف ہے۔ اِس ضمن میں تحلیلی، تجزیاتی اور تشریحی علم کے برعکس وجدان ہی ایسے علم کے حصول کا ذریعہ ہوسکتا ہے اور حق اور صداقت کا معیار یہ ہے کہ ہم علم کو بسر کریں، بصورتِ دیگر اس کی تفہیم ممکن نہیں۔

لی رائے برگساں کا ممتاز شارح تھا۔ اس نے برگساں پر اپنی معروف کتاب New Philosophy - Henri Bergson ۱۹۱۳ء میں لکھی۔

۵ بیدل نے اِسی خیال کو کچھ اور موقعوں پر یوں اشعار میں ڈھالا ہے:

زپیراہن برون آ، بے شکوہ ہے نیست عریانی
جنوں کن تا حبابے را لباسِ بحر پوشانی
زپیراہن برون آ، تا بہ بینی دستگاہِ خود
حباب آئینۂ دریاست از تشریفِ عریانی

غیرِ دریا چیست افسونِ مایۂ نازِ حباب
می درم پیراہنم بر خود ز بس بالیدہ اُم

چوں شخص برآید ز لباس آئینہ است
پیدائی ما بعدِ فنا خواہی دید

۶ اقبال نے اسی خیال کا برنگِ دیگر اپنے خطبات میں یوں اظہار کیا ہے:

"دراصل ایک ایسے انا کے لیے جو سر تا سر خلاق ہے۔ تغیر کے معنی نقص کے نہیں ہوسکتے اس لیے کہ جو ہستی اپنی ذات میں کامل اور ہمہ تن خلاق ہے اس کی کاملیت کے فہم میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکانیاتی قسم کے عدم حرکت ہی سے تعبیر کریں جیسا کہ ارسطو کے زیرِ اثر شاید ابنِ حزم کا خیال

تھا۔ خلاقِ مطلق کا کمالِ ذات یہ ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے، بے پایاں ہیں۔ بعینہٖ جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی انکشافِ ذات کی زندگی ہے اِس لیے کہ وہ کسی نصب العین کے درپے نہیں۔ انسان کا "ہنوز" not-yet کہنا تو بے شک جستجو کی علامت ہے — ناکامی اور نامرادی کی — لیکن خلاقِ مطلق کا "ہنوز" عبارت ہے ان لاانتہا تخلیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم ہے (کہ) ایک حقیقت بن کر منصۂ شہود پر آئیں لیکن اس کی شانِ کلیت میں اِس سارے عمل کے باوجود سرِ مُو فرق نہیں آتا۔"

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) ص ۹۱، ۹۲

۸ اسی خیال کو بیدل نے اپنی ایک رباعی میں یوں بیان کیا ہے:

حال است مستقبل اگہ وا برسی
امروز شماری چو بفردا برسی
عقبیٰ دُور از وجود مردم دُنیا است
دُنیا باشد دمے کہ آنجا برسی

۹ اقبال عرفی کی شاعری کی حرکی رُوح سے بہت متاثر تھے، انھوں نے اپنے خطبات میں ایک جگہ وارداتِ شعور کے ضمن میں برگساں کے تجزیے کے ناقص ہونے کا ذکر کرتے ہوئے عرفی کے اِسی شعر کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہوں انگریزی نسخے (شیخ اشرف) کے ص ۵۲-۵۳۔ اقبال کے نزدیک ہمارے اعمالِ اور اکی و شعوری ہمارے فوری مطالبات مقاصد اور ضروریات کے حوالے سے متعین ہوتے ہیں۔

۱۰ بیدل نے متعدد مقامات پر یہی نسخہ سکوت تجویز کیا ہے۔ مثلاً:

چوں حباب آئینہ ما از خموشی روشن است
لب بہم بستن چراغِ عافیت را روغن است

یا مثلاً

ع روشن گرِ جمعیتِ دل جہدِ خموشی است

۱۱ ایچ ولڈن کار (۱۸۵۰-۱۹۲۹ء) اقبال کا پسندیدہ مصنف تھا۔ ولڈن کار نے برگساں کے افکار کی تشریح کے لیے کتب بھی لکھیں اور اس کی بعض تصانیف کا ترجمہ بھی کیا۔ برگساں پر اس نے دو کتب Henri Bergson (1911) اور "فلسفۂ تغیر" The Philosophy of Change لکھیں۔ موخرالذکر کتاب زیادہ معروف ثابت ہوئی۔ اس نے برگساں کی کتاب -Mind Energy (۱۹۲۰) کا ترجمہ بھی کیا۔ علاوہ ازیں اس نے کروچے کے فلسفہ پر بھی ایک کتاب لکھی۔ وہ لندن کنگز کالج یونیورسٹی آف لندن میں فلسفے کا پروفیسر تھا۔ وہ رائل سوسائٹی آف لٹریچر کا فیلو اور ارسٹوٹلین سوسائٹی کا صدر تھا۔ اس کی بعض دیگر کتب کے نام درج ذیل ہیں:

Changing Backgrounds in Religion and Ethics (1927).

The Free will Problem (1928).

The Unique Status of Man (1928)

Leibnitz (1931).

اس کی دو کتابیں The philosophy of Change اور Philosophy of Benedetto Croce اقبال کے زیرِ مطالعہ رہیں اور اب اقبال میوزیم میں محفوظ ہیں۔

۱۲ یہ اقتباس ولڈن کار کی کتاب "دی فلاسفی آف چینج" (۱۹۱۴ء) سے لیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہوں صد ۱۹۴، ۱۹۵

۱۳ ژاں گیسپارڈ فیلکس رَسے وِساں مولئین (۱۸۱۳...۱۹۰۰ء) فرانسیسی متصوف اور مورخِ فن تھا۔ اس نے شیلنگ کے زیرِ نگرانی نفسیانہ تربیت حاصل کی۔ رَسے وِساں کی سب سے اہم تصنیف "Report sur la philosophie en France au xix Siecle" (1867). ہے۔ اس رپورٹ کی تحریر سے اس کا

مقصد یہ بتانا تھا کہ فرانس کی فلسفیانہ روایت مسلسل ہے اور فرانسیسی فلسفی ، مابعد الطبیعیاتی اصولوں کا باقاعدہ التزام کرتے تھے جسے رَرے وساں روحانیت کا نام دیتا ہے۔ اس کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ شعور کے مظاہر کبھی مکانی اور مقداری نہیں ہوتے اور انھیں اِس قسم کی اصطلاحات میں درجہ بند کرنے کی کوشش اُن کی ماہیتِ اصلی کی کایا کلپ کے مترادف ہے۔ انسانی رُوح میں دو قوتیں موجود ہیں ایک قوتِ تفہیم اور دُوسری قوتِ عمل۔ یہ دونوں اپنے منطقی نتائج کے طور پر انسانی ارادے کو جنم دیتی ہیں اور جب کوئی یہ پُوچھے کہ ارادہ کس کا متلاشی ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا مقصود خیر یا خدا کے علاوہ کچھ نہیں۔

برگساں نے رَرے وساں کے فلسفہ کو موضُوعِ تحریر بھی بنایا اور اس سے استفادہ بھی کیا۔ لی راتے نے برگساں پر اپنی کتاب "New Philosophy - Henri Bergson میں رے وساں کی رُوحانی حقیقت پسندی کی بہت تعریف کی ہے اور اس کی اس پیش گوئی کا ذکر کیا ہے جس کی رُو سے ایک نئے عہد کا ظہور ہونے والا ہے جس کے باطن میں روحانیت جاری وساری ہو گی۔

[۱۴] اقبال نے اِس مقام پر لفظ " "sink" " کو بطور اسم کے (یعنی by a sink into کی صُورت میں) استعمال کیا ہے۔ میں نہیں سمجھ پایا کہ یہ لفظ اصل میں ہے کیا۔ بظاہر یہ sink ہی پڑھا جاتا ہے۔ اگر یہ لفظ وہی ہے جو میں نے پڑھا ہے تو یہ اس کا بہت غیر موزوں استعمال ہے۔

[۱۵] یہاں اقبال کی مُراد " نفحات الانس من حضرات القدس " سے ہے جو عبدالرحمٰن جامی کا مشہور و معروف تذکرہ صوفیا ہے۔ اِس کتاب میں ۵۵۴ صوفیا اور ۳۴ صوفی خواتین کا ذِکر ہے۔ یہ کتاب نظام الدّین علی شیر کی فرمائش پر ۱۴۷۸ء میں لکھی گئی جامی نے اِس کتاب کی بُنیاد عبدالرحمٰن محمد بن حسین نیشاپوری کی " طبقات الصوفیہ " پر رکھی اور معتبر منابع سے اِستفادہ کر کے اصل متن میں بہت سے اِضافے کیے۔ اِس کتاب کے آغاز میں ایک طویل دیباچہ ہے جس میں اصطلاحاتِ صوفیہ

کی تشریحات درج کی گئی ہیں۔ براؤن نے اپنی مشہور کتاب Literary History of Persia میں جامی کی اِس کتاب کو اوّل درجے کا تذکرہ کہا ہے اور اسے عطّار کے "تذکرۃ الاولیاء" کا ہم پلّہ قرار دیا ہے۔ اس کے زبان و اُسلوب کو پندرھویں صدی عیسوی کی بہترین نثر قرار دیا گیا ہے۔ ۱۸۵۹ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (کلکتہ) نے اس کو بڑی محنت سے مرتب کروا کر شائع کیا۔ حال ہی میں اسے مہدی توحیدی پور نے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔

[۱۶] یہ مارلو کے مشہور ڈرامے The Tragical History of Dr. Faustus کا ایک معروف کردار ہے۔ فاؤسٹ نے زندگی کی لذّات کے حصول کے لیے اُس سے اور لوسی فر سے اپنی رُوح کا سودا کیا۔ میفسٹوفلس اِس المیہ ڈرامے کا وِلن ہے۔ وہ حاکمانِ جہنّم میں دُوسرے دَرجے کی سات بدروحوں میں سے تھا۔ ابتداء میں تو اس نے فاؤسٹ کو اپنے دام میں پھنسا کر اس سے التفات برتا لیکن جب فاؤسٹ جسمانی لذّات کی دلدل میں پھنس گیا تو اس نے اسے اس کی حالت پر چھوڑ دیا۔ اب فاؤسٹ نے محسوس کیا کہ وہ ابد تک کے لیے ملعون اور مردُود ٹھہرا ہے۔ گوئٹے نے بھی اِس المیے کو شاہکار ڈرامے کا رُوپ دیا۔ اقبال گوئٹے کے اس شاہکار کے بے حد مدّاح تھے۔ اس کے شواہد "شذراتِ فکرِ اقبال" "پیامِ مشرق" اور ویگے ناسٹ کے نام بعض خطوط سے بخوبی ملتے ہیں۔

[۱۷] خود بیدل کی ایک رُباعی سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔

بیدل بدر روزہ عمر مغرور مشو | بنیادِ تو نیستی است معمور مشو
ہر چند ابدال و قطب و غوث خوانند | اے خاک بایں غبار مسرور مشو

[۱۸] بیدل اپنی زندگی میں بھی مقبول ہوئے۔ اُن کی موت کے بعد اُن کی شخصیت و فن نے وسطِ ایشیا کے تاجیک اور ازبک ادب کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ماوراء النہر اور افغانستان میں "مسلکِ بیدل" ظہور میں آیا اور "بیدل خوانی" کی اصطلاح نے

رواج پایا۔ چنانچہ بیدل کے شعری اور فلسفیانہ نکات پر بحث کے لیے ہفتہ وار اجلاس منعقد ہونے لگے۔ اصل میں اٹھارھویں صدی کے وسط ہی میں شمالی ہندستان افغانستان اور بالخصوص وسطِ ایشیا میں بیدل کا پیغام پھیلنے لگا تھا۔ وسط ایشیا میں، جو اصل میں ان کے آبا و اجداد کا وطن تھا، ان کی تحریروں کو خصوصی عزّت دی گئی۔ مکتبوں میں ان کے علمی اور شعری کارناموں کو بنیادی نصابات میں شامل کیا گیا۔ ان کی شاعری نے لوک ادب تک رسائی حاصل کی اور حفّاظ انھیں گایا کرتے تھے لیکن اس کے باوجود قبولیتِ عام، شہرتِ دوام، ابلاغِ تام کی تمنّا عموماً لکھنے والوں کو بے چین رکھتی ہے۔ "نہ اس دیار میں سمجھا کوئی زبان میری" کے سے اظہارات سے عظیم لکھنے والوں کی تحریریں خالی نہیں۔

بیدل ایک اور موقعے پر یوں شکوہ گزار ہوتے ہیں :

گہ بہ تحسین نکشاید لبِ یاراں بر جاست
در نیستانِ قلمِ معنیِ ما شکّر داشت

خود اقبال بھی تو شاکی تھے کہ ؎

چوں رختِ خویش بر بستم ازیں خاک — ہماں گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست ایں مسافر — چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود